Решетова А. А.

«СТРАННЫЙ ПАМЯТНИК» XVII в.: ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛЕГЕНДАРНОЕ В «СЛОВЕ О НЕКОЕМ СТАРЦЕ»

Впервые о «вновь найденном памятнике русской паломнической литературы XVII в.» – «Слове о некоем старце Сергии» – объявил Х. М. Лопарев, который стал его первым (и к настоящему времени – единственным) издателем[1] До сих пор исследования этого текста ограничиваются комментарием Х. М. Лопарева 1890 г., краткими очерками А. Н. Пыпина и К. Д. Зееманна, статьей О. А. Белобровой в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» и лаконичным указанием в справочнике «Russian Travelers to the Christian East from the Twelth to the Twentieth Century»[2]. Исследователи, обращавшиеся к данному тексту, единодушны в характеристиках. «Слово» было признано сочинением весьма «странным», в канонические рамки традиционного жанра паломнического хождения не укладывающимся. «...Это оригинальное произведение народного творчества, заслуживающее изучения с разных сторон», «единственный в своем роде памятник, найденный пока только в одном списке» «странный памятник», который не подходит «в обычный разряд “хождений”, но с различных сторон дополняет бытовой факт паломнического обычая и предания»[4]; отмечалась при этом и «...неоднородность литературного памятника: достоверность начала и легендарность самого хождения, лишенного исторических реалий и восходящего к древним преданиям о святынях христианского Востока»[5].

В «Слове» переплелись в основном древние предания о святых землях, которые при ближайшем рассмотрении восходят к XII в. Прослеживается явная связь с устными (народными песнями, духовными стихами) и письменными источниками: хождениями игумена Даниила, Арсения Солунского, дьякона Зосимы, переводными повестями «Александрия» и «Сказание об Индийском царстве». «Слово» представляет собой «россыпь» параллелей с библейскими легендами и апокрифическими сказаниями, например с «Иерусалимской Беседой» (или «Повестью о граде Иерусалиме»). Текстовые «пересечения», явно или скрыто прочитываемые в сочинении, насыщенность и разнообразие источников, сознательно или неосознанно используемых автором, безусловно, придают «Слову» неоднородность структуры, смысловую многоуровневость, стилистическую пестроту, жанровую эклектичность – все то, что позволило комментаторам определить его как памятник «оригинальный», «странный» и «заслуживающий изучения».

Данный вопрос, безусловно, составляет тему отдельных изысканий, однако прежде всего речь пойдет о другом. Несмотря на заверения исследователей, что «повесть отрешена от обстоятельств времени, не знает ни сарацин, ни турок в Иерусалиме» (Х. М. Лопарев), «...эти намеки на исторический факт... поглощаются массой чудесных и странных подробностей» (А. Н. Пыпин), обойти вниманием элементы реально-достоверного в ней не представляется возможным[6]. Исторические «намеки», краткие указания на современность, сохранившиеся в тексте, становятся тем ценнее; их следует проанализировать, чтобы вписать «Слово» в контекст XVI–XVII столетий и на основе выделенных реалий попытаться прояснить проблему времени создания и его автора.

Прежде всего, в анализе исторической основы сочинения древнерусской путевой литературы немаловажную роль играет его заглавие, или предисловие, предваряющее основное повествование. Как правило, в древнерусских паломнических хождениях названия произведений отмечены достоверностью и точностью сведений – в них, как минимум, указывалось имя паломника, его краткий маршрут и нередко время совершения путешествия. Примеров тому множество: «Житье и хоженье

Даниила, Русьскыя земли игумена», «Книга, глаголемая ксенос, сиречь странник, списанный Зосимом диаконом о руском пути до Царя града и оть Царя града до Иерусалима», «Житье и хождение въ Иерусалимъ и Египеть казанца Василия Яковлева Гагары», «Повесть и сказание о похождении по Иерусалимъ и во Царьградъ со иерусалимъскимъ патриархомъ Паисиемъ Троицкого Сергиева монастыря черного дьякона Ионы, по реклому Маленкого» и т. п. От традиционных хождений, выполненных в соответствии с выработанными веками канонами, «Слово о некоем старце» отличает его неопределенное заглавие – «обманчивое, в духе Цветника», как охарактеризовал его Х. Лопарев. Замечание верное, если ко всему прочему учесть литературный конвой данного текста в рукописном сборнике. Помимо отрывков из «Хождения игумена Даниила» и текста с заглавием «Житие и подвизи преподобных отец наших Зосимы и Саватия соловецких чюдовторцев новоявленных...», сборник полностью занимают молитвословные и риторические сочинения отцов церкви: слова и поучения Иоанна Златоуста, Кирилла Философа, Св. Евфимия, Григория Антиохийского и т. д.

Непосредственно в тексте «Слова» обнаруживаем два фрагмента, которые относятся к реально-историческому материалу произведения, достоверному по своей сути. Прежде всего, его первая часть – почти несомненный исторический факт. Дело в том, что анализируемое сочинение весьма четко структурировано; граница между отдельными его составляющими большей частью условна, но легко просматривается. Начинается текст рассказом о том, что инок Елецкого Черниговского монастыря Пречистой Богородицы Сергий был взят в плен в Крыму (л. 100 об.). Также достоверным и имевшим место в реальности можно считать «мини-сюжет», завершающий вторую часть, которая представляет собой сказание об Иерусалиме и о путях, к нему ведущих, – Константинополь, Аравия, Иерусалим, Египет – основные географические пункты паломнического посещения в «Слове». Это описание включает в себя вполне исторический (и, как было указано выше, сюжетный) рассказ о немаловажной для паломника встрече: «Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Еросолима за 15 версть; а в нем 4000 келей, а 10000 братовь, а из одъного студенца воду пьют, а хлеб

едят на одной трапезе. А гостьти цареградския, имя ему Стовах Челебинъ; а торговал онъ на Москве, в чернецехъ имя ему Иона, и онъ бедных людей откупал 50 человек на всякой день во Царе граде и в Кафе на всякой день, и на волю спущал и отпускные грамоты имъ давалъ до Крещения! А с Крещения во Ерусолиме постригъся в Савине илавре и поскимился, а крестил его патриярхъ и митрополит» (лл. 103 об. – 104).

В связи с этим будут любопытны наблюдения над первой (условно говоря, «исторической» частью «Слова»). Именно она стилистически и по составу сообщаемых сведений пересекается с многочисленными рассказами пленников тех времен, сохранившимися до нашего времени. В первую очередь, следует принять во внимание такие памятники, как «Челобитная Василия Полозова», одного из самых известных в XVII в. русских пленных, бежавших от турок, рассказавшего о том, как «холоп Васька» попал в плен крымским татарам, а затем «в подарки турецкому салтану», бежав, «посетил Иерусалим, Синай и Египет с целью поклоненья святым местам», и «Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в.». Это документальные формы, сходные между собой и со «Словом» в большей или меньшей степени. В частности, на возможность сопоставления со «Словом» «Описания турецкой империи...» указали в свое время П. А. Сырку, назвавший рассказ «русского, бывшего в плену у турок» чем-то «вроде военно-географическо-топографическо-статистического описания Турции», и В. С. Иконников, определивший его как текст, «представляющий обыкновенный “путник” (расстояние мест) и вместе с тем военно-географическое и топографическое описание страны, в котором отмечают “положительность и реальность”» [7]

К литературе подобного рода можно отнести лаконичные записи в «Распросных речах иноземцев и русских, возвратившихся из плена, присланных из Разряда в патриарший дворцовый приказ для допросов», которые представляют собой документальные свидетельства, переданные канцелярским языком подьячих Патриаршего дворцового приказа и не имеющие сколько-нибудь личностного, авторского начала. «Кациренин Степан Михайлов сын Терпугов сказал: взяли де его в полон

крымские татарове и свели в Крым, а из Крыму продали в Царьгород, веру татарскую держал и отгромили де его шпанские немцы, и ксент исповедывал, секрамента не имал, вышел на Дон тому лет с восмь; у отца духовного не бывал, к церкве хаживал, и ко кресту и к евангилью ходил и к образом прикладывался и святою водою крапливался и пасху едал»; «Навасилецъ Микифор Михайлов сын Лунин сказал: взяли де его ногайские татаровя в полон, тому лет с двеннадцать, и свели де их в Азов, а из Азова продали в Кафу, а из Кафы продали в Царьгород, и в Царьгороде посадили их на каторгу, и были все на каторге, и в прошлом году – в 131 г. отгромили их с каторги шпанские немцы, и были в шпанской земле неделю; а из шпанской земли отпустили в Рим...» и т. п.[8]

Все эти свидетельства носят характер деловой прозы, их жанровое назначение ограничено краткой передачей сведений по факту пленения и не осложнено никакими дополнительными литературно-художественными, эстетическими функциями. Если сравним имеющиеся «описания», челобитные и записи «полонеников» со «Словом о некоем старце», то обнаружим стилистическое и функциональное сходство лишь в его краткой вступительной – «исторической» – части. Сравним: «Был старец, именем Сергий, Михаила Черкашенина сынъ, из Чернигова град, из монастыря Елецкаго пречистыя Богородицы. И был в Крим взатъ, из Криму продан бысть в Кафу» (л. 100 об.). Дальше этого анализируемый текст не идет, отличаясь и формой, и содержанием от указанных текстов деловой и «военно-географическо-топографическо-статистической» письменности. Поэтому вряд ли «Слово о некоем старце» следует относить к рассказам плененного невольника о своих злоключениях. Таким образом, основанием для исторического комментария «Слова» стали так называемые «исторические намеки», точнее, указания на трех реальных лиц, пояснение которых будет небесполезно для решения вопросов атрибуции и датировки. Это уже упомянутые выше в цитатах имена «старца» «Сергия», «Михаила Черкашенина» и «Стоваха Челебина».

Повествование в «Слове» ведется от лица инока Сергия, ему чаще приписывается и авторство. Несмотря на столь неопределенное название сочинения – «о некоем старце», – Сергий

фигура реальная. Неслучайно уже в самом начале текста сведения о нем конкретизируются: «...именем Сергий, Михаила Черкашенина сынъ, из Чернигова град, из монастыря Елецкаго пречистыя Богородицы». Исторические данные о нем скудны, а о его судьбе можем судить только на основании лаконичных указаний «Слова». Действительно, Сергий был сыном Михаила Черкашенина донского казачьего атамана, жившего в середине XVI в. «Старец» был взят в плен крымскими татарами, на что также указывает текст. Впоследствии, как можно утверждать, ссылаясь в первую очередь на текст «Слова», ему пришлось побывать в Константинополе («А от Бела град морем бежат 3000 версть до Царя град» [л. 100 об.]), Аравии («А от Кипрьского острова до белых арапов на верблудех ехать 500 версть, а до черных арапов 60 версть сухим путем на верблудех же ехат, а до гор Аравийских 30 версть» [лл. 100 об.–101]), Иерусалиме и его окрестностях («А до Изосимовы пустыни от Ерданския реки 60 версть, а до Ярасимовы пустыни 20 версть, а до в ины пустыни 40 версть, а до Иванна Предотеча гробу 70 версть итьти на ослятехъ. А от Иваннова гробу Предтеча до Скуделничья села 2 версть. А вь Скуделничне селе 700 храмов. А от Скуделнична села до Ерусолима 3 версть» [лл. 101 об.–102]) и в Египте: «А град Египетъской за Ерусолимомъ, 15 попьрищъ. и на ослятехъ ехат» [л. 104].

Итак, о предполагаемом авторе известно, что он был иноком Елецкого Богородского монастыря. Вероятно, именно поэтому Сергий назван «старцем», а отнюдь не из-за преклонного возраста. В противном случае вряд ли он был бы взят в плен. Как правило, старцев и немощных татары во время своих набегов или убивали, или отдавали юношам, которые «обучались» на них военному делу, но не уводили в Порту для продажи, как это случилось с Сергием[9] Елецкий монастырь, основанный в XI в. князем Святославом Ярославичем, находился в Черниговской земле. В 1240 г. обитель разорили татары, а восстановили только в XVI в. русские воеводы, управлявшие в Чернигове после его возвращения от Литвы. В начале XVII в. монастырь вновь пострадал – на сей раз от поляков – в 1611 г. полководец короля Сигизмунда III Горностай выжег до основания весь город Чернигов вместе с обителью; до 1671 г. она пребывала в раз-

рушенном состоянии («стояли в одних только стенах, на полторы сажени обсыпанных землею и мусором и заросших даже деревьями»[10]). Как видим, Черниговский монастырь, по причине своего местоположения, был уязвим во времена любых исторических перипетий жизни Русского государства. Судя по этим данным, Сергий пребывал в Елецкой обители в эпоху наиболее для нее благословенную (скорее всего, до 1611 г.), отсюда он был взят в плен и отвезен в Крым, а из Крыма передан в Кафу (современный город Феодосия).

Для XVI–XVII вв. этот случай пленения был весьма характерен. Так, описания подобных фактов в большом количестве сохранились в летописях, разрядных книгах, крымских и ногайских документах[11]. До нашего времени дошли многочисленные исторические свидетельства того, как русские люди попадали в плен в Крыму, затем перевозились в Константинополь или Кафу (главные рынки русских невольников в Турции, известные еще с X в., со времен «князей Олега и Игоря»[12]), где и продавались. Чаще всего татары не использовали русских пленников в качестве рабочей силы, а сбывали их на невольничьих базарах; со времен завоевания турками Царьрада, по словам греков, к берегам Восточного Средиземноморья ежедневно приставали 3–4 корабля, наполненные русскими невольниками[13] Здесь ежегодно на продажу предлагались по несколько десятков тысяч человек, преимущественно из России и Речи Посполитой. В Порте они нередко обращались в мусульманство, а порой спустя годы и десятилетия возвращались на родину и рассказывали о своей судьбе в Патриаршем дворцовом приказе. Связь этих свидетельств с судьбою Сергия прослеживается явная.

XVI в. был насыщен губительными набегами крымских татар на Московское государство. Эти нападения и, как следствие, многочисленные пленения русских людей приносили небывалый ущерб и беды Руси на протяжении столетия, начиная с царствования Василия III Ивановича. Именно «полон», а не территориальные завоевания и не военные столкновения на религиозной почве зачастую становился их причиной и основной целью, все чаще приобретая для татар и турок характер выгодного промысла. В то время граница между Русским государством и землями, которыми владели крымские татары, проходила по

берегам Оки, и каждый хан считал за дело воинской чести и обязательным для себя хотя бы раз побывать там[14]. Помимо этого, известно, что татары нередко были обязаны безвозмездно отдавать часть своих пленников турецкому султану (в услуги, на хозяйственные работы, на галеры). Это, без сомнения, вызывало у татар неприятие, но существует немало свидетельств того, что великорусские и малорусские невольники передавались туркам именно крымскими и ногайскими татарами после совершенных ими набегов[15]

Если попытаемся определить, когда же Сергий был взят в плен, т. е. когда начались его злоключения, ставшие косвенным поводом к написанию «Слова», то должны учесть, что наиболее опустошительными для русских земель стали набеги 1564, 1565, 1569, 1571, 1572 гг. (во всех пяти перечисленных походах участвовал крымский хан Девлет-Гирей, а в 1571 г. крымцы даже дошли до Москвы и сожгли ее), 1573, 1575, 1577, 1578, 1581 гг. (их совершили крымские царевичи Магмет-Гирей и Алды-Гирей). Последние нападения приходятся на 1591 и 1592 гг.; с 1594 г. между Московским государством и Крымом возобновился мир, кроме того, в ту эпоху Крым был уже ослаблен внутренними неурядицами — «брань великая стала» между двумя сыновьями Девлет-Гирея[16]. Не исключено, что во время любого из перечисленных нападений, т. е. в период с 60-х по 80-е (что вернее всего) или 90-е гг., случилось и пленение Сергия[17]

Можно только предполагать, каким образом Сергий освободился из плена и вернулся в русские земли. Не исключено, что путь, описанный в «Слове», стал маршрутом самого «старца», бежавшего из рабства. Поскольку (если не удавалось осуществить наиболее легкий побег из Крымского ханства) из самой Порты, в частности из Константинополя, пленные русские бежали именно по этому пути: сначала — в Иерусалим, затем — в Египет, далее — в Персию, а заканчивалось такое путешествие по иноземным странам чаще всего в Астрахани. Показательно в этом плане освобождение Василия Васильевича Полозова — его возвращение на родину и одновременно с этим «поклоненье святым местам» проходило согласно этому же направлению. Таким же маршрутом нередко вывозили в Европу православных, выкупленных или выкраденных на Востоке.

Будучи пленником, Сергий также имел возможность выкупа; так тоже случалось, поскольку с середины XVI в. на Руси был введен общегосударственный налог — все население платило так называемые «полоняничные деньги», которые шли на «окуп полоняников» (так, в Посольский приказ, который ведал сбором этого налога, ежегодно поступало до 150 тыс. рублей). Зачастую невольников выкупали купцы-греки, армяне, татары и привозили их Москву, получая обратно потраченные на них суммы; встречались также милосердные люди (не всегда христиане по вероисповеданию), как упомянутый в «Слове» Мустафа Челебей. Не случайно добрые деяния Мустафы произвели на Сергия сильнейшее впечатление и описание их было включено в текст «Слова». В истории также встречались случаи, когда пленники «окупали» себя сами; так называемые «окупные выходцы» с помощью тяжелого труда, порой редкостной удачи или перехода в мусульманскую веру находили средства, а значит и возможность спасти себя самостоятельно.

Сохранились также свидетельства того, что по истечении определенного срока (6–7 лет) пленники становились свободными безвозмездно, но при этом им не разрешалось покинуть страну, в которой они находились в рабстве. Надо заметить, однако, что никаких конкретных упоминаний об этом в «Слове» не содержится. А. И. Платонов, в частности, утверждал, что паломничество Сергия нужно отнести «с наибольшим вероятием» к периоду между 1569–1589 гг., но при этом не аргументировал свою точку зрения; скорее всего, исследователь опирался на годы предполагаемого пленения Сергия, указанные Х. М. Лопаревым. Так или иначе, но на данный момент единственным достоверным фактом является то, что в период с момента пленения (скорее всего – 60–80-е гг. XVI в.) и до 1640 г. (времени появления в рукописном сборнике «Слова») Сергию каким-либо способом, вследствие или побега, или выкупа, удалось освободиться, он перестал быть рабом-«полоняником», почему и оказался в состоянии совершить паломническое путешествие. По Палестине и Египту Сергий, скорее всего, странствовал, уже будучи свободным человеком.

Также можно предположить, что по возвращении на родину Сергий сообщил о себе кому-либо, но что именно — об этом

можно только догадываться, опираясь на текст «Слова». Он мог рассказать о своем путешествии по Палестине и Египту, так как речь в памятнике идет именно об этих странах. Не исключено, что поведал он о своем «житье» пленника и о том, как он, не будучи убежденным «паломником», мечтавшим о поклонении Господу в пределах «земли обетованной», попал в земли Восточного Средиземноморья, так называемого христианского Востока. Говоря о том, что Сергий «мог рассказать» «не исключено, что он поведал» о чем-либо, мы имеем в виду затемненность авторского начала, его неопределенность – создателем «Слова» мог быть и не Сергий, несмотря на указания его имени в сочинении.

Вторая историческая фигура, упомянутая в анализируемом тексте, – Михаил Черкашенин, отец «старца Сергия». Михайло Ескович Черкашенин (прозвище указывает на малороссийское происхождение этого человека) стал известен как прославленный казачий атаман в середине XVI в., во времена постоянных столкновений донского казачества, находившегося под покровительством русского царя Ивана Васильевича, с крымскими татарами хана Девлет-Гирея. Нередко жаловался на донских казаков и турецкий султан, ссылаясь на постоянную вражду между азовскими турецкими казаками и донскими русскими (так называемыми «польскими» (т. е. «полевыми», «степными») казаками), которые селились на среднем и нижнем течении Волги, Дона, Северного Донца, Днепра, «хозяйничали» здесь и постоянно нападали на владения султанского данника – крымского хана – и на турецких «торговых людей».

Тем не менее, донское казачество было необходимо Русскому государству – и его правители, в частности Иван IV, были заинтересованы в его поддержке, в первую очередь, для противодействия крымским татарам и азовским туркам, для стеснения сообщения между ними и для сдерживания их набегов. «...Донские казаки с сего времени не ограничивались уже одними разъездами на степях между Крымом и Россиею, но беспрестанно вторгались во внутренность самой Тавриды, опустошали улусы ее, брали пленных, исчезали, появлялись снова в других местах и тем сдерживали хана во всегдашнем беспокойстве и треворге...»[18] На протяжении долгого времени главной их целью был

Азов, для совместных нападений на который, по видимому, и сплотились к середине XVI столетия в одно целое донские казаки, преимущественно те, которые селились по нижнему течению Дона, ниже места его слияния с Северным Донцом, и назывались «низовыми». Именно они прежде всего считали себя защитниками государства, ведя пограничную войну с «басурманами», а не ограничивались разбойничьими набегами, целью которых было взять «полонянников» или пограбить «живот»; именно с «низовыми» казаками, которые пренебрежительно отзывались о «верховых», что те «государевы службы и не знают», вступало в отношения московское правительство, давая им разного рода поручения и щедро поощряя за их выполнение.

Ситуация по причине географического положения Руси, открытости ее границ со всех сторон, соседства со степями и пустынными пространствами осложнялась во многом вынужденностью такой политики правительства и царя: «общество должно было постоянно выделять из себя толпы людей, искавших приволья в степи, составлявших передовые дружины колонизации, по имени зависевших от государства, на деле мало обращавших внимания на его интересы и по первоначальному характеру своему и по одичалости в степях, и по безнаказанности, которая условливалась отдаленностью от государства и слабостию последнего»[19] На протяжении двух столетий: XVI и XVII – московское правительство оставалось в весьма двойственной ситуации: с одной стороны, явно или косвенно покровительствовало казакам, посылая им то жалованье, то оружие, боеприпасы, сукно, вино и другие запасы и тем самым принимая резкие упреки Порты и Крымского ханства за это, а с другой – постоянно отрекалось пред иностранными правителями от каких бы то ни было дружественных отношений с казачеством[20]. То есть служба атаманов и казаков московскому правительству была делом довольно обычным и распространенным, особенно со второй половины XVI в., это, однако, не означает, что казаки были к тому времени в отношениях подданства московскому царю, они оставались независимыми вплоть до конца XVII столетия.

Документально засвидетельствовано активное участие в тех военных событиях Михаила Черкашенина, более того, он

был грозою для Азова тех лет. Известно, что в 1551 г. он со своими казаками разгромил войско крымского хана в верховьях Северного Донца. В 1556 г. ему вместе с другим черкасским атаманом Млынским удалось, имея только «300 казаков черкасских и каневских», разбить турок и татар вблизи Очакова и прорваться вглубь крымских владений до берегов Черного моря. В июне этого же года он принял участие в новых столкновениях — под Керцом, после которых в Москву были присланы пленники: «Месяца июня прислал Мишка Черкашенин дву языков, один крымец, а другой турчанин, а взяты, сказывает, под Керцом – городком за Ширинскых князей улусом. А приходил Мишка с казаки в то же время, как Диак был под Ислам-Кермен, Миюсом-рекою в море, а морем под Керець, и тут повоевал и отшел здорово. И те языки сказывают то же, что и прежние»[21] Успехи «малороосского» атамана «в поле» не остались незамеченными.

В сентябре 1556 г. Михаил Черкашенин по поручению польского князя и воеводы Дмитрия Вишневецкого прибыл в Москву, чтобы предложить услуги государю и сообщить о том, как воевода укрепился вблизи крымских кочевищ. Осенью того же года он с наградой и с секретным документом вернулся на остров Малая Хортица, на котором по приказу Вишневецкого была выстроена опорная крепость: «Того же месяца приехал к царю и великому князю Ивану Васильевичю всея Русии от Вишневецкого князя Дмитрея Ивановича бить челом Михайло Ескович, чтобы его государь пожаловал, а велел себе служить, а от короля из Литвы отъехал и на Днепре на Кретицком острову город поставил против конскых вод у крымских кочевищ. И царь и великий князь послал к Вишневецкому детей боярскых Ондреа Щепотева да Нечая Ртищева да того же Михаила с опасною грамотою и з жалованием»[22]. Планы знаменитого казачьего польского атамана были обширны и смелы, его посланец Михаил Ескович должен был сообщить не только о том, что тот готов служить русскому государю, но и о том, что вместе со своим войском он может «отъехать» «от короля из Литвы», у которого находился на официальной службе, и поднять Украину как против татар и турок, так и польских панов.

Однако подобное предложение Иваном IV не было принято, поскольку в то время шла подготовка к Ливонской войне, одновременно вести военные действия против Крымского ханства, которое бы поддержала Блистательная Порта, не представлялось возможным, да и присоединение украинских земель ссорило бы Русь с Польско-Литовским государством, что также осложнило бы ее положение. Поэтому Иван Грозный ограничился лишь приглашением Вишневецкого к себе на службу, именно это «опасное» (секретное) послание и доставил на Хортицу Михаил Черкашенин. В 1559 г. Вишневецкий, ощущая себя на службе у русского государя, прислал в Москву 14 крымских пленников и известие о том, что вблизи Азова побиты 250 татар, шедших к Казани (произошло это годом раньше – в 1558), и что «Михаило Черкашенин истребил еще другой отряд ханский»[23]

Русское правительство явно тяготело к малороссийским казакам, пытаясь привлечь их на свою сторону и использовать в собственных целях. В результате этого в 70–80-е гг. XVI в. запорожское казачество, формально не порывая с польским королевским правительством, устанавливает особые связи с Московским царством, нередко участвует в военных предприятиях русских войск, причем царь Иван Грозный настолько уверен в их симпатиях, что, подчас отправляя отряды ратных людей против крымских татар, приказывает своим воеводам привлекать к выполнению его поручений запорожцев. В середине XVI в. на Дону значительно увеличивается количество выходцев из Украины, в том числе тех, которые становятся «государевыми» казаками; таковым стал и атаман Михаил Черкашенин.

Казачьи войска были необходимы русскому правительству в степях, таящих постоянную и серьезную опасность, в том числе и для сопровождения шедших в сторону Востока послов. Так, отпуская в Константинополь Ивана Петровича Новосильцева, шедшего через Рыльск и Азов, государь велел послать проводить его до донских зимовищ атамана «Мишку Черкашенина», а с ним «его прибору атаманов и козаков 50 человек», о чем им была послана 3 января грамота с предложением «сослужить службу». Об этом Новосильцев доложит в донесении от 10 марта 1570 г. и расскажет по возвращении в статейном списке, так-

же упомянув атамана: «Снега на поле очень велики и осеренило их с великого мясоеда, отчего с лошадьми идти вперед нельзя, серень не поднимает: мы думаем взять салазки, а сами пойдем на ртах к северскому Донцу. Мишкина прибора козак поместный Сила Нозрупов на твою государеву службу не пошел, воротился из Рыльска к себе в вотчину Рыльску»; «Шли мы до Донца на ртах пешком, а твою государеву казну и свои запасишка везли на салазках сами. Как пришли мы на Донец первого апреля, я велел делать суда, на которых нам идти водяным путем к Азову, и за этими судами жили мы на Донце неделю, а у Мишки Черкашенина у атаманов и козаков не у всех были суда готовые старые на Донце, и они делали себе каюки»; «И как Иван пришел под Азов в ближние зимовища атаманские, от Азова за три днища, послал наперед себя к азовскому к диздар Сеферю Мишкиных казаков трех человек. А велел им Сеферю про себя сказати, что он от великого государя, царя всеа Русии, идет к брату его и другу к Селим-салтану...» [24]

Можно предполагать, что в те годы доверие, оказываемое Черкашенину, было велико, об этом говорит хотя бы выбор окольного пути для посольства Новосильцева (г. Рыльск и близлежащие земли находились к западу от основного маршрута из Москвы на Азов), скорее всего, это объясняется боязнью нападения крымских татар, которые враждебно относились не только к появлению русских в степи, но и к непосредственным русско-турецким отношениям, в связи с чем нападения на купцов и даже послов в Диком поле было для них самым обычным промыслом. Из донесений Новосильцева видно, насколько опасным и рискованным было данное предприятие (посольство добралось на салазках до Донца, далее — водным путем до Азова, на обратном пути донские атаманы и казаки также сопровождали его) и как добросовестно его выполнили подчиненные Черкашенина. Это сопровождение государева посольства войском Михаила Есковича принято считать первой официальной службой донских казаков русского царю, до этого речь шла лишь о найме вольных донских казаков для выполнения конкретных и, скорее всего, разовых государевых поручений — казаки не были формально на царевой службе и не получали постоянное жалованье, хотя правительство знало, что они «всегда готовы

выполнить государевы поручения, разумеется на подходящих для них условиях»[25] Что малороссийский казачий атаман Михаил Черкашенин неоднократно и делал, а в 1572 г. в документах отмечается его официальный переход на Дон и вступление на государеву службу. Его казаки были «испомещены» в Рыльском уезде – в землях «Северной Украины». Так, в росписи полкам, состоящим на государственной службе, составленной в 1572 г. князем М. И. Воротынским, говорилось, что атаман Михаил Черкашенин с казаками должен быть в Большом полку[26]. Будучи уже на официальной службе, Миша Черкашенин с донцами участвует в разгроме 12-тысячной армии крымского хана Девлет-Гирея в битве на Молодях южнее Москвы.

В немалой степени «новшества» в судьбе Михаила Черкашенина связаны с изменяющимися историческими обстоятельствами. С середины XVI столетия роль казаков для русского правительства на юге страны возрастает. К началу XVII в. и вольные, и служилые казаки принимают активное участие в военных предприятиях Московского и Польско-Литовского государств, становятся важной составной силой их армий, не ограничиваясь при этом лишь одной обороной государственных границ. В Московском царстве в это время увеличивается количество государевых казаков, и даже вольным казачьим общинам выплачивается регулярное жалованье за их службы[27] В деле привлечения казаков на «государево служение», в русские войска, правительство прежде всего делало ставку на «польских» атаманов, именно им поручался дальнейший «прибор» вольных казаков и целых казачьих отрядов, к их числу относится и знаменитый Черкашенин. Сохранились краткие сведения об участии атамана Черкашенина в Ливонской войне. Данные о том, как воевали привлеченные к этому делу донские казаки, противоречивы и отрывочны. Тем не менее известно, что в 1581 г.[28] в героической защите Пскова от войск Стефана Батория, бросившего на захват города свои лучшие силы, отличился вместе с 500 другими казаками и их атаман Черкашенин, который в этом бою и погиб[29]. Даже иностранные источники говорили об убитом на стенах Пскова малороссе и о мужественных «500 донских казаках, старшим над которыми был некий Мисько, родом из Черкасс, бывший королевский подданный»[30].

Известно также, что у Михаила Черкашенина были дети. Один «Мишкин сын» – небезызвестный Сергий, ставший иноком Елецкого монастыря в Чернигове; другой – «Данилка», уважаемый среди донского казачества, – был взят в плен татарами и казнен крымским ханом в 1574 г. Данный случай, как можно судить по документальным свидетельствам той эпохи, в 1576 г. стал поводом к одному из взятий Азова казаками – так атаман отомстил за гибель своего сына: «Прислал турский царь чауша к крымскому царю; а писал к нему о Данилке, Мишкине сыне, про што де ты Мишкина сына Черкашенина казнил? Нынче де у меня казаки донские за Мишкина сына Азов с отцом взяли и лучих людей у меня взяли из Азова 20 человек, да шурина моего Сеина, опричь, черных людей, и нынче де казаки к Азову тех 20 человек и шурина моего приводили, а просили Мишкина сына, а их всех хотели отдати, а нынче де ты меж казаков и Азова великую кровь учинил...» (из донесения русского посланника царю Ивану Васильевичу)[31]. Влияние атамана оказалось настолько велико, что казаки хотели отдать в обмен за «Мишкина сына» всех взятых у турок пленных.

Михайло Ескович был не только известной исторической личностью, имя которого сохранили летописи и документы тех лет, но и прославленным героем малорусских народных песен, его жизнь и дела прочно закрепились в памяти народной. Именно в них нередко пелось о «лицаре Михайлике», а иногда напрямую говорилось о «Мишке Черкашенине». Народная молва, переданная в устной поэзии, слагавшейся с неизменной любовью, рассказывала о том, как боевой атаман-«воитель» нагнал в Киеве «страху на татар», а те при осаде «Киев-града» обещали оставить его в покое только в том случае, если жители выдадут одного атамана Мишку. Переданному в руки татар атаману удалось, неизвестно каким образом, бежать, после чего он попадает в Константинополь, «и доси живе в Цариградi; перед им стоить стаканчик води и проскура лежит; бильси нiчого не iсть... и буде, кажуть, колись таке времъя, ищо Михайлик вернеться в Киев...»[32]. Надежда на то, что в трудное для казаков время Мишка Черкашенин возвратится на родину, звучит в этих песнях. В них нашли выражение народные представления о богатырях, которые не погибают, а уходят в Турцию для того,

чтобы вернуться, — такова по историческим песням и думам судьба таких эпических героев, как Вершигор, Покатигорошек, «вдовин-семилеток»[33]. Б. П. Кирдан считает, что в песне о Михайлике, ушедшем в Царьград, отразился собирательный образ легендарных киевских богатырей, подобных героям русских былин: Илье Муромцу, Алеше Поповичу и т. п.[34]

Другие сказания, напротив, вспоминают о «польском» атамане Михаиле Черкашенине как об уже погибшем: «За Зарайском городом, за Рязанью Старою, издалеча из чиста поля, из раздолья широкого, как бы гнедого тура привезли убитого, привезли убитого атамана польского, атамана польского, а по имени Михаила Черкашенин... плачут малы его дети над белым телом, с высокова терема зазрела молодая жена, а плачет, убивается над его белым телом»[35]. В. Ф. Мамонов предположил, что это была не единственная песня о подвигах Черкашенина. На эту мысль исследователя натолкнул анализ народной исторической песни «Иван Грозный под Серпуховым», посвященной событиям, связанным с отражением набега крымского хана на русскую землю; главным ее героем стал бригадир донского казачьего войска Иван Матвеевич Краснощеков, реальная личность, правда, проявившая себя совсем в другую эпоху — в первой половине XVIII в., в войнах с Турцией, Персией, Швецией[36]. В песне «Иван Грозный под Серпуховым» Краснощеков назван не Иваном, а Мишенькой, однако, донского атамана Михаила Краснощекова во времена Ивана Грозного не было. В связи с этим возникает вопрос: не произошло ли в данном случае объединение двух различных героев: донского атамана Михаила Черкашенина и бригадира Ивана Краснощекова? Можно также предположить, что и атаман Михаил Черкашенин, и сложенные о нем народные песни были настолько широко известны и любимы, что автору «Слова» казалось достаточным только упомянуть его имя, чтобы читатель смог по памяти воспроизвести и обстоятельства его судьбы, и того времени, в которое он жил.

Под именем «Стовах Челебинъ» автор «Слова» имел в виду Мустафу Челебея — человека для того времени достаточно известного. Во второй половине XVI в. константинопольский купец Мустафа Челебей неоднократно бывал в Москве, затем, после своего последнего посещения русской земли, он вернулся

в Крым и Константинополь, откуда перебрался в Иерусалим. Сохранились документальные свидетельства пребывания Мустафы на Руси[37] Впервые он приехал на русскую землю в апреле 1549 г., будучи посланником турецкого султана: «пришелъ изо Царя города от Селеймана салтана Турского купецъ его Мустофа Челибѣй, купить на салатана потребная. И царь и великий князь велѣль его поставити на Копыловскомъ дворѣ» (л. 386). Из Москвы он был отпущен в ноябре 1550 г. после того, как «исторговал» и «бил челом об отпуске», как о том было сказано в грамоте царя Ивана Васильевича к турецкому султану Сулейману, «для совершения дружбы твоему купцу Мустофѣ волю есмя дал купити на тебя потребная, что ему тобою наказано. И какъ по твоему приказу потребная на тебя искупил, и мы его к тебѣ отпустили со всѣмъ здорово. А для дружбы со всей твоей рухляди тамги, и мыта, и иных некоторых пошлинъ имати с емя не велѣлъ» (л. 391 об.).

Повторное посещение Москвы Челебеем состоялось в феврале 1554 г. и продлилось до июня 1555 г., как и в прежний приезд, Мустафе было позволено заниматься беспошлинной торговлей, после завершения которой он вернулся в Константинополь с грамотой для султана: «А твоему холопу Мустофѣ жить дали есмя и мыта, и иных никоторых пошлин у него со всей рухляди, что у него ни было, взяти не велѣли есмя. А как похотѣл к тебѣ ѣхати, и мы ему долю дали и сю свою грамоту к тебѣ с нимъ послали есмя, вспоминая помалу салтанову, прежнюю любовь з дѣдомъ нашим, аще и твое хотѣние на то дѣло быти...» (л. 405 об. – 406).

Вновь «для купечества» Мустафа Челебей появился в Москве в феврале 1558 г. Об этом его визите упоминается не только в статейных списках Посольского приказа, но и в Никоновской (Патриашей) летописи, в статье за 7066 (1558) г.: «Месяца марта пришел из Царягорода от салтана Турьского купец его Мустофа Челебей, а привез две грамоты от салтана к царю и великому князю... Да писал салтан к царю и великому князю, что отпустил Мустофу на себя потребнаа купити, и царь бы и великий князь тамги не велел взяти и велел бы в своих государьствах торг ему дати. И Мустофа Челебей принес от себя к царю и великому князю многие дары, и их детем царьским, царевичу Ивану и

царевичу Феодору, бархаты и отласы дорогие з золотом и ковры шелковые з золотом»[38]. На этот раз, несмотря на беспошлинную торговлю, которую Мустафа здесь вел, прожил он в Русском государстве недолго, в июле этого же года, то есть спустя 5 месяцев, отправился в обратный путь – в восточные земли: «И лѣта 1558-го июля въ день, какъ Турской купецъ Мутофа Челебей сторговалъ и бил челом Государю, царю и великому князю о отпуске. И Турской купецъ был у Государя на отпуске по тому же, какъ преж того был на преѣзде, и приказал с нимъ царь и великий князь к салтану от себя поклонъ» (л. 409–409 об.).

Имеются сведения о том, что в пути до Константинополя Мустафу должны были сопровождать новгородский диакон Геннадий и смоленский купец Василий Позняков: «доеждати ему (Геннадию) с Москвы с гостем Мустахой, Андрея (ем ?) и Якова (ом ?) к Царюграду» Известно, однако, что Мустафа после пребывания в Москве некоторое время жил в Крыму; но Геннадий и Василий Позняков прибыли в Константинополь через земли Литвы, Валахии и Болгарии, то есть миновав Крымский полуостров, так там и не побывав. Можно предположить, что если совместная поездка Мустафы с русскими посланниками все же состоялась, то Челебей попал в Кафу, свернув с пути и пройдя через земли, которыми владели крымские татары (такой маршрут для русских был неприемлем), или прибыл в Крым уже из Константинополя.

Х. М. Лопарев также допускал, что смена вероисповедания Мустафы не обошлась без участия именно русских паломников: диакона Геннадия и купца Познякова, поскольку они «были людьми очень набожными»[40]. Гипотетически можно предположить и это, достоверным же является тот факт, что в Кафе и Константинополе Мустафа, будучи, видимо, человеком очень богатым и сострадательным, занимался выкупом пленников, которые в большом количестве заполнили Крым, особенно Кафу, и служили здесь предметом торга и обмена. Об этом несколько, вероятно, преувеличивая, сообщает автор «Слова» – Мустафа выкупал до 50 пленников каждый день, выдавая им отпускные грамоты. Далее, по описанию русского Пролога, он «прииде в страх Божии и отвержеся срацинския веры и иде в Иерусалим и крестися от патриарха»[41]. Отказавшись от мусульманства и

приняв христианскую веру от главы иерусалимской церкви (предположительно, им мог быть или Герман II (время патриаршества – 1534–1579 гг.), или Софроний V (IV), возглавлявший церковь в 1579–1607 гг.[12]) в лавре Саввы Освященного (или, если учитывать ряд топографических неточностей «Слова», в иерусалимском подворье монастыря Саввы Освященного), Мустафа становится монахом-схимником и под именем Ионы доживает остаток дней.

Здесь, в окрестностях Иерусалима, его встретил Сергий и, видимо, беседовал с ним. Можно предположить, что встреча с Мустафой была настолько незабываема для Сергия, жизнь которого оказалась близка судьбам людей, спасенных крестившимся мусульманином, и настолько тронула его, что рассказ о «Стовахе Челебине» дошел до «Слова». Для Х. М. Лопарева в связи с этим оказалась весьма притягательна гипотеза о том, что Сергий был выкуплен Мустафой, правда, для этого не нашлось серьезных подтверждений: «Если бы такая догадка не стояла в противоречии с вышеизложенными соображениями, нуждающимися, впрочем, в лучшем обосновании, то она могла бы подкупить своей вероятностью; пришлось бы только плен Сергия отнести к более раннему времени и допустить, что Мустафа прибыл в Иерусалим ранее освобожденного им Сергия»[13]. Тем не менее, упоминание имени Мустафы и рассказ об их встрече ценны сами по себе и позволяют нам достаточно уверенно утверждать, что Сергий был в Иерусалиме во второй половине XVI в. (не ранее 1558 г.), в то время, когда там мог находится крещенный мусульманин Челебей.

1558 г. завершаются упоминания в документах Посольского приказа Мустафы Челебея, далее речь идет о «Магмеде Чилибее», еще одном константинопольском купце, названном в послании к русскому царю султаном Сулейманом «вѣрным гостем» и «любовным холопом». Он, как и его предшественник, неоднократно бывал на Руси, выполняя в основном торговые («о купечестве») поручения трех сменивших друг друга султанов (Сулеймана, Селима II, Мурата): с января 1562 по март 1564 г., с января 1580 по февраль 1582 г., с января по июль 1584 г., февраля 1589 по январь 1590 г. Сложно представить, что речь идет об одном и том же человеке, скорее всего, в посольских

и торговых делах в Москве Магамед Челебей сменил Мустафу Челебея, который, как мы можем предположить, обратившись в православие, в это время пребывал в Иерусалиме. Данные посольские свидетельства можно посчитать дополнительным подтверждением того, что Мустафа, бывший торговый посланник султана, в конце 50-х гг. прекратил свои купеческие поездки, причиной этого, как указывалось выше, могли стать события, описанные в «Слове о некоем старце»[41].

Гипотезы относительно времени создания «Слова» и его автора прежде всего приводят к палеографическим и текстологическим характеристикам рукописи. В ней «Слово» помещается без упоминания автора, но завершает его хронологическая отсылка к 1 апреля 1640 г. «7000 сто 40 восмаго году. Лѣта 7148-го году априля вь 1 день» (л. 104). Безусловно, данная дата указывает на время или составления текста, или его записи в сборнике. Как мы можем судить по владельческим заметкам, находящимся в конце рукописи, в 1650 г., то есть через десять лет после этого хронологического указания, книга принадлежала некоему «попу Ивану» — первому указанному ее владельцу («Лета 7158 году генваря въ 20 день книга, глаголемая соборникъ, житие преподобных чюдотворцев Зосимы и Саватея, подписал самъ поп Иван»), который в 1661 г. продал ее за полтину неизвестному «Ивану Иванову Денисову», на что также имеется ссылка во владельческой записи: «7169 июня въ 24 день продал поп Иван ⟨... *нрзб*⟩ Ивану Иванову Денисову, а подписал своею рукою сию кни ⟨гу ...*нрзб*⟩, а взял цены полти ⟨... *нрзб*, вероятно "ну"⟩». В дальнейшем (в конце XVII столетия) сборник был куплен у его нового владельца Дмитрия К⟨...⟩ва Денисова иеромонахом Никольского монастыря Герасимом Шежьмоевым: «Лета 7200-го года майя в г-де ширьской (?) волости... Дмитрей К⟨...⟩въ сынъ Менисовъ продалъ (?) сию... книгу соборъникъ... книгу житие и чудеса... Зосимы и Саватия святителя (Николы) чюдотворца иеромонаху Герасиму Шежьмоеву...».

Таким образом, во всех рукописных записях для решения поставленного вопроса важна первая упомянутая дата; вместе с тем следует учитывать, что указание на 1640 г. относится лишь к одному (имеющемуся в нашем распоряжении) списку памятника. При этом нет оснований считать его единственным и

утверждать, что именно он является тем оригиналом, который был создан Сергием или неким неизвестным автором. В ответе на вопрос, когда же появился подлинник, данные записи книги нам помочь не могут. Единственное, что возможно сказать определенно и точно, – «Слово» было написано не позднее 1640 г. Опираясь на вышеизложенный комментарий исторических лиц, упоминаемых в сочинении, определяем и нижнюю границу хронологических рамок его появления. Скорее всего, текст был сложен не ранее 60–80 гг. XVI в., в данном случае мы используем данные по времени пленения Сергия и предположительным срокам его встречи с Мустафой Челебеем – иноком Ионой.

Тот факт, что мы имеем дело не с «подлинной рукописью анонимного писателя, а только списком», подтверждал и Лопарев. Исследователь, опираясь на несколько искаженное и глухое указание владельческой записи сборника: «Лета 7200-го года майя в г-де ширьской волости...», – обращал внимание на то, что эта рукописная книга, вероятнее всего, составлялась в пределах «Коширской волости» (Тульской губернии)[45] Однако, по его мнению, «скорее всего произведение было написано в одной из южных областей Московского государства (о чем свидетельствует и язык памятника)», а совсем не в центральных землях[46] При этом совсем не обязательно, что авторский подлинник появился в Чернигове, где в монастыре жил «старец Сергий». Михаил Черкашенин был настолько известным атаманом, что о злоключениях, случившихся с его сыном, могли знать не только в Черниговских краях, но и в других, близких к Москве, землях. Именем Сергия, «Михаила Черкашенина сына», в данном случае, действительно, могли попросту воспользоваться, чтобы придать элемент достоверности литературно оформленному рассказу, представив его как историческое повествование.

* * *

Текст по-прежнему «приписывается» Сергию только потому, что его имя упомянуто в начале «Слова»; более конкретных и убедительных оснований для того, чтобы назвать его автором, нет. Вместе с тем еще Лопарев указывал на то, в какой степени данное сочинение насыщено легендарным материалом, – исследователь попросту не вправе говорить об его историчности

и документальности. Данное замечание, действительно, обоснованно. В связи с этим имеет смысл остановиться на том обширном легендарном материале, которым богат памятник, и множестве исторических «несообразностей и неточностей» в «Слове», которые «старец Сергий» как паломник и как автор вряд ли допустил бы в описании своего странствования, но человек посторонний, никогда не бывавший в Палестине и Египте, мог и не заметить. Так, отмечается явная произвольность приведенных в тексте расстояний между географическими пунктами, путаница в топографических данных, смешение топографических и географических наименований. Нередко цифровые данные используются в тексте настолько случайно, что не могут быть объяснены ни обращением к устным источникам (бытовавшим местным преданиям и сказаниям), ни влиянием книжной традиции, в частности знакомых автору хождений предыдущих столетий.

В данном случае, без сомнения, приходится иметь в виду легендарный характер сочинения, в котором автор менее всего обращал внимание на точность топографических и географических указаний. Простое их перечисление подтвердит правомерность данного утверждения: расстояние от Крыма (заштатного городка, ныне г. Феодосии) до Кафы, отнюдь не 5 верст, как указывается в «Слове» («От Крима до Кафы 5 версть» [л. 100 об.]), а около 25; от г. Крыма до Аккермана («Бела града») сложно добраться по суше, да и расстояние между ними гораздо больше, даже если взять кратчайший путь — морем («...а до Бела град сухим путем итъти 70 версть» [л. 100 об.]). Вместо реки Днестр упоминается Днепр, тогда как Белград не мог стоять на Днепре («А Бел град стоить на устие Непру реки, а пал в Чермное море» [л. 100 об.]); расстояние от Белграда до Константинополя меньше названного как минимум в 5 раз («А от Бела град морем бежат 3000 версть до Царя град» [л. 100 об.]); а от Кипра до Константинополя, напротив, больше («До Кипрьского острова Белым моремъ бежат 1000 версть» [л. 100 об.]). Неверны указания расстояний от Иордана до «Изосимовы пустыни» («А до Изосимовы пустыни от Ерданския реки 60 версть» [л. 101 об.]), пустыни и монастыря Герасима («а до Ярасимовы пустыни 20 версть» [л. 101 об.]) и монастыря Иоанна Предтечи

с находящимся в нем гробом Иоанна («а до Иванна Предотеча гробу 70 версть итьти на ослятехъ» [л. 101 об.]) – все указанные монастыри находятся поблизости друг от друга и недалеко от реки Иордан. Допущены ошибки и в расстоянии от села Скудельниче до монастыря Иоанна Предтечи («А от Иваннова гробу Предтеча до Скуделничья села 2 версть» [л. 101 об.]) и Иерусалима («А от Скуделнична села до Ерусолима 3 версть» [л. 101 об.–102]); абсолютно нереально и названное количество церковных строений в с. Скудельниче – «А вь Скуделничне селе 700 храмов» (л. 101 об.). Также непонятно, почему автор утверждает, что по Содомскому морю нужно идти 4 дня, а далее говорит, что еще «А до Ерданского устия ехат 60 версть» (л. 101 об.); также неясно выражение «морем Содомским кораблями на верблудех» (лл. 101–101 об.). К тому же известно, что по Мертвому морю на кораблях никогда не ходили – в XVI в. плавали на плотах или челноках, и путешествие это было сопряжено с большими трудностями и опасностями.

Также автор путается в определении топографического расположения некой «Савиной илавры» («Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Ерусолима за 15 версть...» [л. 103 об.]). Сначала он отождествляет ее с лаврой Саввы Освященного, но затем, «располагая» ее вблизи «дома Давыдова» (или замка царя Давида), цитадели Иерусалима, видимо, понимает под ней Саввину метохию (подворье палестинского монастыря Св. Саввы), которая с XII в. находилась на юго-востоке от Иерусалима, на небольшом расстоянии от построек, связанных с именем Давида. Это верно, если учесть последовательность повествования в «Слове»: сначала, вопреки паломнической традиции, речь идет не о главной святыне Иерусалима и Палестинской земли – храме Воскресения Христова, а об окрестностях города, причем достаточно дальних: реке Иордан, Иудейской пустыне, окружающей Содомское море; затем описание переносится на пригород Иерусалима (село Скудельниче) и сам город (церковь Святая Святых и храм Гроба Господня). Было бы логично, если бы далее автор сообщил о находящихся поблизости «доме Давида» и подворье монастыря Саввы, а не о дальней лавре, для чего вновь пришлось бы вернуться к рассказу об Иудейской пустыне.

Указанные далее расстояние (хотя и не совсем точное) и количество старцев и келий в «Савиной илавре» («...а в нем 4000 келей, а 10000 братовь, а из одъного студенца воду пьют, а хлеб едят на одной трапезе» [л. 103 об.]), а также упомянутый «один студенец» позволяют говорить, что создатель текста вновь имеет в виду лавру Саввы Освященного, единственный источник которой, действительно, был спасением для иноков в столь пустынном месте. Впрочем, цифры этого фрагмента вряд ли следует назвать верными, они, скорее всего, вновь говорят о влиянии на «Слово» древнего предания, а не фактов современности здешних старцев-иноков и монастырских келий указано слишком много для XVI–XVII вв. Для сравнения: Игнатий (XIV в.) говорил о 14000 чернцах; Агрефений (вторая половина XIV в.) – 10000, Зосима (перв. четв. XV в.) – только 30 старцах, Коробейников (1582–84 гг.) – 250 иноках (но при этом уточнял, что без отъезда живет только 80 человек), Гагара – 110 старцах. Создается впечатление, что создатель «Слова» сам не вполне понимал, о чем он пишет: о лавре Саввы Освященного, находящейся там же, где другие вышеупомянутые монастыри пустыни: Святого Герасима, Иоанна Предтечи, – или о ее подворье в Иерусалиме.

В качестве примера особой топографической «путаницы» и «несообразности» в «Слове» его исследователи, как правило, приводят указание на иерусалимскую церковь как на одну-единственную во Святом граде. В рассказе о ней совмещаются черты, предположительно, двух культовых святынь Иерусалима: церкви Святая Святых и храма Воскресения Христова с Гробом Господним. Об этом свидетельствует ее описание: сначала идет характеристика Святая Святых, затем упоминается, что она «притворена» к церкви Воскресения Христова, то есть, по сути, является ее приделом; и здесь же говорится о размещении в этом церковном здании основного священного объекта Иерусалима – Гроба Господня. «А церков во Ерусолиме одна, Святая Святых, круглая, 7 версть, а не къурыта стена тесомъ, наголо на хрусталех, а службу служат во всех служъбах за вес годъ и за все годовыя празники и дни, а однем днемъ отпоют. А притворена церков к той же церкве Воскресению Христову подле Елеонскую гору, и в той церкве гроб Господен» (л. 102).

Действительно, по прочтении данного отрывка закономерно возникает ряд вопросов. Почему в произведении, рассчитанном на подробное описание знаменитых палестинских святынь, из всех иерусалимских церквей сказано только об одной, пусть и наиболее знаменитой, тогда как, согласно тексту, «вь Скуделничне селе 700 храмов»? Какой из упомянутых объектов все же имеется в виду, и насколько обоснованно их смешение? Какова в данном случае причина пересказа не соответствующих действительности сведений: абсолютное незнание создателем описываемого предмета? влияние других литературных источников? или же некий авторский замысел? Ответы на данные вопросы, без сомнения, помогут вникнуть в художественную природу произведения, столь нетрадиционного для путевой литературы Древней Руси, в его генезис и связь с сочинениями, под воздействием которых оно создавалось.

Несмотря на фантастическое, на первый взгляд, «слияние» в одно целое, оба упомянутых храма абсолютно реальны, каждый из них имеет богатое прошлое и весомую легендарную историю. Святая Святых — одна из древних и почитаемых христианами церквей в Иерусалиме, хотя и ставшая впоследствии мусульманской мечетью[47] По преданию, в 636 г. халиф Омар, взявший приступом Иерусалим, обратился к тогдашнему патриарху православной церкви Софронию с просьбой показать ему в городе землю, достойную строительства святилища — владыка указал на храмовую площадь Соломона как на «святое святых» израильтян «в пределах мира»[48]. Храм Воскресения Христова — главная святыня всех христиан, возведенная в IV в. при византийском императоре Константине Великом на месте предполагаемого Распятия и погребения Иисуса Христа, кульминационных событий в христианской истории[49] Особо в пределах храмового комплекса почитаются гора Голгофа, где принял крестную смерть Спаситель, и Гроб Господень, где его тело пребывало три дня. Здесь же по преданию происходили и другие знаменательные новозаветные события Страстной недели и Воскресения Христа. Храм располагается к западу от Святая Святых, как писал еще русский игумен Даниил, «есть вдалѣе яко дважди дострѣлити можеть»[50] Значит, указания автора «Слова», что Святая Святых «притворена» к «церкве

Воскресению Христову», находится «подле» нее, не имеют никаких оснований. Это две разные культовые постройки, каждая со своей историей, реальной и легендарной, а не единый храм.

Если опираться только на текст «Слова», то не сразу становится ясно, какая именно церковь имеется в виду автором, тем более что дается только ее внешнее описание: «круглая, версть». Так можно охарактеризовать и храм Гроба Господня, как, например, это делает Даниил: «образом кругло создана», — и собор Святая Святых: «кругла образом создана» Также непонятным остается выражение: «не кърыта стена тесомъ». В данном случае речь может идти о куполе храма Воскресения, действительно, непокрытом. Как на то указывал и Даниил, «Врьхъ же церковный не до конца сведенъ каменемъ, но тако сперенъ есть древом тесаным, яко полъстичнымъ образом; и тако есть безъ верха, не покрыта ничимже. Под тым самым врьхом непокрытым Гробъ Господень», — и Игнатий Смольнянин: «верх у нее пол»[52]. В свою очередь, сведения о том, что «службу служат во всех служъбах за вес годъ и за всегодовыя празники и дни, а однем днемъ отпоют», скорее всего, вновь касаются храма Воскресения, так как именно здесь богослужения шли во всех приделах круглый год, но только в дневное время. То же самое можно сказать об уточнении: «на хрусталех» — вероятно, это указание на то, что храм Гроба опирается внизу на мраморные колонны «белого ледовидного мрамора», как сообщал, например, архимандрит Грефений

Стало быть, описание в «Слове» церкви Святая Святых на самом деле воспроизводит облик храма Воскресения, можно предположить, что именно его имел в виду книжник. Однако полностью убедиться в этом мешает следующая фраза: «А притворена церков к тои же церкве Воскресению Христову подле Елеонскую гору, и в той церкве гроб Господен», — которая появляется в том месте, где, казалось бы, следует говорить о самом «гробничном ложе» Христа. Это красноречиво показывает, что составитель текста попросту запутался, так как в его представлении сложилась мысль только об одном храме, а он знал, что Гроб — в церкви Воскресения Христова, хотя правильнее, по его начальному утверждению, было сказать, что он находится во Святая Святых. Авторская путаница в этом фрагменте про-

явилась, прежде всего, в том, что он допустил в тексте два наименования, вообразив при этом одну иерусалимскую церковь, часть которой, «Святая Святых», посчитал за придел основного храма, к нему примыкающий, «притворенный». Не совсем обоснованным и объяснимым является в связи с этим упоминание Елеонской горы. Если речь идет о бывшем Соломоновом святилище, то в описании должен был появиться ближайший к нему Сион. Если же имеется в виду Воскресенский храм, то более уместным было бы указание на Голгофу. Такое смешение иерусалимских вершин встречается редко и большей частью характеризует поздние по времени создания памятники.

Как правило, русские паломники не допускали подобной «небрежности» в описании столь ценных для всего христианского мира святынь – храм Воскресения Христова воспринимался как наиболее значимое культовое здание Иерусалима, его духовный, религиозный центр. Вряд ли человеку, «своима очима» увидевшему упомянутые святыни и стремившемуся донести до каждого почитающего Святую землю, «колико есть мест поклонных во святем граде Иеросалиме...», было возможно принять за храм Гроба Господня бывшую церковь Святая Святых, которая к тому времени уже достаточно долго была мусульманской мечетью. Это приводит к выводу, что создатель «Слова» вряд ли был знаком с реальными фактами, касающимися двух культовых зданий, – да и с самими памятниками тоже. Небрежность и произвольность в перечислении их характеристик, скорее всего, говорит о том, что он обращался к данным, полученным понаслышке либо прочитанным в каких-нибудь путевых текстах или литературных источниках другого рода.

Прежде всего, следует обратить внимание на то влияние, которое оказали на «Слово» русские духовные стихи; интересны они в первую очередь тем, что в них мы находим подтверждение приведенным выше наблюдениям, в частности, именно там обнаруживается указание на одну-единственную иерусалимскую церковь. Такой взгляд, по мнению Х. М. Лопарева, в народную поэзию проник достаточно давно и подтверждает то, что «Слово» насыщенно древними преданиями об Иерусалиме Так, в «Голубиной книге» и в созданном под ее воздействием стихе о Егории Храбром церковь Святая Святых напрямую свя-

зывается с Гробом Господним, этим объясняется ее название: поэтому и Святая Святых, что стоит в ней Гроб Господень. В этих же стихах о «соборной церкви» рассказывается как о единственной в пределах града Иерусалима:

«Стих о Егории Храбром»

«Приходил Егорий во Ерусалим город
Ерусалим город пуст пустехонек
Вырубили его и выжегли!
Нет ни стараго, нет ни малаго!
Стоит одна церковь соборная,
Церковь соборная, богомольная...»

«Голубиная книга»

«Соборная церковь
всем церквам мати.
Почему же соборная церковь
всем церквам мати?
Стоит соборная церковь
посреди града Иерусалима,
Во той во церкви соборной
Стоит престол божественный;
На том престоле на божественном
Стоит гробница белокаменная;
Во той гробнице белокаменной
Почивают ризы самого Христа,
Самого Христа, царя небесного,
Потому соборная церковь всем церквам мати»

Как можно заметить, в данном случае следует говорить не о текстологической связи указанных духовных стихов со «Словом», а скорее об общем восприятии его автором материала, знакомого по народной поэзии, ее наиболее выразительных образов и отдельных художественных деталей. Видимо, его создателю очень хорошо запомнилось по прочитанным или услышанным религиозным стихам, что в самом граде Иерусалиме «церковь соборная» одна – та самая, где хранится для поклонения главная святыня христиан. Данный факт оба стиха трактуют по-разному. В рассказе о Егории Храбром речь идет об «одной церкви соборной», поскольку «Ерусалим город пуст пустехонек: вырубили его и выжегли». Объясняется это тем, что «наслал Господь насланиe на Иерусалим град: напустил Господь Демьянища, безбожнаго пса бусурманища. Победил злодей Иерусалим город...» Отдельные фрагменты этого стиха появились в тексте как отражение борьбы на Руси против татаро-монгольского ига – А. В. Марков его первую версию относит к монгольскому времени, новую редакцию – к XIII и началу XV в.[57]

В «Голубиной книге» историческая трактовка нахождения в Иерусалиме одной-единственной церкви не отражена даже в малой степени. По мнению многих исследователей, это уникальное произведение русской духовной поэзии, органически воплотившее в себе фольклорное и книжное начала, сложилось в домонгольское время, а как нечто законченное впервые появилось в рукописях XVII столетия. Содержание его, как известно, космологическое – представляет собой рассказ о возникновении Вселенной (ее небесной, земной и подземной сферы) от Божественной плоти, создании земной иерархии и борьбе Правды с Кривдой, исход которой (Правда ушла на небо, а Кривда осталась на земле) определил судьбу человечества – «придут времена злыя и година лютая».

В основе этого стиха, одного из древнейших и популярных на Руси, лежит апокриф, чаще всего именуемый «Беседой трех святителей», структурно представляющий собой группу вопросов-ответов с символическими толкованиями отрывков из Псалтыри и Книги Премудрости Соломона, цель которых выяснить, что наиболее ценно в мироздании, сотворенном Господом. Не случайно он становится источником той впечатляющей житейской мудрости стиха о «голубиной» («глубинной») книге, дающей ответы на поставленные вопросы о первенстве и «старейшинстве» предметов в мире. В ней, как и в «Беседе», главным городом называется Иерусалим с его «церковью соборной» и «Гробом Господним» («Ерусалим город городам, всем мати»). Далее перечень, построенный в вопросно-ответной форме, включает в себя следующее: «белый царь», «Свята Русь-земля», «Фавор-гора», «кипарис-древо», «окиян-море», «Ильмень-озеро», «Иордан-река», «кит-рыба», «страфил («ног»)-птица», «единорог-зверь», «бел-алатырь-камень», «плакун-трава», – что в целом составляет «topographia sacra» мира, возникшего в процессе творения.

Ценность избранных и перечисленных в стихах «книги» объектов, элементов космологического устройства и всего состава мира определяется их происхождением и в данном случае совпадает с их «чистой» ценностью – святостью, которая предписана им и придает особый «знаковый» смысл[58]. В свете данного мировосприятия, отраженного в «Голубиной книге» с ее установ-

кой на целостную картину мира, интересующая нас «соборная церковь» названа единственной в Иерусалиме в силу ее сакральности, в силу того, что она освящена пребыванием в ней Гроба Господня и в конечном итоге, согласно этому духовному стиху, является частью своеобразного «энциклопедического компендиума по мифопоэтической космологии» (В. Н. Топоров). Итак, если учитывать связь указанных стихов с анализируемым нами памятником паломнической литературы, становится понятно, каким образом в «Слово» проникает уверенное утверждение автора о том, что в Иерусалиме один храм, и какие представления о мире и Святой земле, перенятые из литературных источников, за этим стоят.

Очевидное влияние на текст «Слова» духовной поэзии, в частности, представлений о иерусалимских храмах, заимствованных из «Стиха о Егории Храбром» и «Голубиной книги», приводит к необходимости выяснить, какая все-таки церковь (или несколько церквей) имеется в виду и какова легендарная основа подобных палестинских описаний, оказавшихся столь привлекательными для создателя текста «о некоем старце». Сложности возникают уже потому, что в большинстве вариантов духовных стихов говорится не столько о конкретной обители с определенным названием, сколько о «собор церкви», «церкви соборной», «соборной богомольной» (а в «Стихе о Егории Храбром» называется только «церковь соборная, богомольная»). К тому же название «Святая Святых», появляющееся в отдельных редакциях стиха о божественной книге, нередко в сочинениях религиозной тематики применялось к наиболее значимым и известным христианским церквам в качестве общего символического наименования. Так, определение «святая святыня» отмечается в духовном стихе «Сорок калик со каликою» в отношении главной «соборной церкви», которая вновь упоминается как единственная и главенствующая в пределах града Иерусалима: «Святой святыне поклонитися, Господню Гробу приложитися, во Ердань-реке искупатися, нетленной ризой утеретися».

Отмеченное в «Слове» и «Голубиной книге» соединение в одно целое храма Воскресения Христова с Гробом Господним и Святая Святых далеко не случайно, как это может показаться на

первый взгляд. Объяснение тому подсказал В. Н. Мочульский, который увидел в этом попытку своеобразного «примирения» христианских и иудейских представлений о центре Иерусалима и мира в целом[59]. По мнению тех и других, именно Святой град находится в «серединной точке» мироздания и составляет «пуп земли», так как в нем «содеяно спасение наше» – «Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, вокруг него – земли» (Иез. 5: 5). Категория «середины мира» – одна из основополагающих в мифолого-космологических концепциях разных вероисповеданий; в их рамках «пуп земли», ставший символом центра мира, опорой «мировой оси», обладает особой сакральностью, поскольку связан с «родовым» (для каждого народа) местом и с тем, что он несет на себе след происхождения человека, земли и Вселенной.

Однако для христиан первенствующее значение города определяется пребыванием в его центре Гроба самого Искупителя. Древнерусские паломники именно здесь, в круглом отверстии на хорах церкви святого Гроба, находили «пуп земленый» (на него до сих пор указывают христиане) и описывали его вслед за игуменом Даниилом: «И есть же отъ дверей Гробных до стены великого олтаря саженъ 12. Ту есть внъ стѣны за олтаремъ Пуп земли, и создана над нимъ комарка, и горѣ написан Христос мусию, и глаголеть грамота: "Се пядию моею измѣрихъ небо и землю"»[60].

Приверженцы иудейской веры с этим палестинским градом соединяли надежды на пришествие Мессии и воссоздание святилища Соломона. О важности храма Святая Святых для иудеев известно по многострадальной истории его бытования. об этом, как минимум, говорят постоянные попытки восстановления Соломонова храма, подвергавшегося разрушению не один раз[61]. На горе Мория Авраам принес жертву; здесь же Соломон положил начало мировой церкви, сотворив первый в мире после потопа алтарь-жертвенник; сюда в преддверии Судного дня Христос придет судить души. То есть на этой возвышенности локализуются все главные события мировой жизни: творение мира, построение первого храма и последний суд. В связи с этим не удивительно, что именно с храмом Святая Святых, занявшим всю гору, по иудейским воззрениям, связано

понятие о пупе земли – ее «средоточии», а отнюдь не с церковью Воскресения Христова. Отдельные варианты «Голубиной книги» отразили этот факт, в одних – на первый план выходила церковь с Гробом, а в других – церковь с «пупом земли».

Подобное разделение отмечается и в «Беседе трех святителей», одном из явных источников духовного стиха. Этот апокриф при упоминании Святого города указывает на «церковь» и «гроб» по отдельности (то есть на церковь Святая Святых, неразлучную с понятием Иерусалима в восприятии иудеев, и Гроб Господень, тесно связанный с этим преданием в понимании христиан). Духовный стих о «голубиной книге», попытавшись ответить на вопрос: какая же «церкви всем мати», – соединил смежные места своего источника генетически, то есть, по сути, «внес» основную святыню храма Воскресения Христова в Святая Святых. Можно утверждать, что именно эти представления стали причиной путаницы в «Слове о некоем старце». Его автор в одном фрагменте совместил разные наименования, за каждым из которых стоят свои ветхозаветные и новозаветные легенды, поскольку, наверняка, был наслышан и о ценности церкви Воскресения Христова с Гробом Господним, и о значимости храма Святая Святых. К тому же мог прочесть нечто подобное (или услышать об этом) из «Голубиной книги». В результате и получилось то, что исследователи традиционно называют исторической и топографической «несообразностью» в легендарном по преимуществу тексте.

Интересную трактовку подобных наблюдений над духовными стихами предложил В. Н. Мочульский, утверждавший, что в «Голубиной книге» речь идет об одном храме Воскресения Христова, так как только он может называться «патриаршей соборной церковью» по причине здешних богослужений, в которых участвовал сам иерусалимский патриарх[62]. А под «Святая Святых» в действительности скрывается указание на один из храмовых приделов во имя Богородицы. Исследователь считал, что на это ясно указывают упоминания о «церкви Святой Святых Богородицы» в некоторых вариантах «Голубиной книги»: «...церковь соборная Святой Святыни Богородицы, пребывает в церкви Господень гроб...»[63]

Дело в том, что храм Воскресения Христова – это целый комплекс, состоящий из четырех главных соборов со множеством отдельных приделов, соединенных общей крышей. Один из них представляет собой церковь во имя Девы Марии, которая находится в непосредственной близости от Святого Гроба. На месте его предполагаемого нахождения была построена просторная ротонда, в центре которой, под отверстым куполом, расположилась часовня (кувуклия), окружающая обложенное мрамором «гробничное ложе», куда, по библейской легенде, после распятия было возложено Христово тело. Богородичная церковь была основана на месте темницы Христа, где Божий сын удерживался, пока не были закончены приготовления к его казни, рядом с ней, рыдая, опустилась на колени Богоматерь, сопровождавшая Сына, идущего на крестную смерть. Именно об этом приделе говорил В. Н. Мочульский. Однако данные рассуждения вряд ли подходят к анализируемому отрывку «Слова», поскольку именно «Святая Святых» в нем описана как «круглая» и «непокрытая», а не часовня с «Христовой гробницей». Если составитель и мог воспользоваться упоминанием о «Святая Святых Богородицы» и Гробе Господне из «Голубиной книги», то вряд ли он вдумывался в неизвестные ему тонкости храмового деления и расположения приделов (в ином случае они хотя бы в малой степени отразились в его рассказе), а имеющиеся в тексте данные: «кругла», «непокрыта» – позаимствовал из других устных или литературных источников.

Выше уже отмечалось, что нередко название «Святая Святых» символически применялось к наиболее значимым и известным христианским церквам, главным образом оно относилось к базилике на горе Сион. Данный факт посчитал весомым аргументом А. Н. Веселовский, который утверждал, что именно вследствие этого в отдельных редакциях «Голубиной книги» могло появиться заинтересовавшее В. Н. Мочульского выражение «церковь Святая Святых Богородицы». Прежде всего исследователь указал на достаточно частое смешение, допускаемое в различных вариантах «Голубиной книги», названий гор: Фаворской и Сионской, то есть, согласно его мнению, когда речь заходит о горе, которая может быть названа «горам мати», отдельные редакции этого духовного стиха указывают на

Сион, в связи с этим логично, что и «Святая Святых» – «церквам мати» – должна находиться именно там[64].

Рассуждения А. Н. Веселовского, действительно, имеют основания. На Сионе сохранилась самая древняя христианская церковь, православные почитают ее как свое первое храмовое здание. С этим легендарным местом, по библейским и апокрифическим преданиям, связано несколько значимых событий христианской истории: Тайная вечеря апостолов, первое состоявшееся при участии Христа таинство Евхаристии, отречение апостола Петра от своего Учителя, пребывание Христа в заточении после ареста в доме первосвященника Каияфы, находившемся здесь же на горе, явление воскресшего Иисуса апостолу Фоме, отказавшемуся уверовать в чудо, Успение в доме Иоанна Богослова Пресвятой Богородицы. От этой христианской працеркви пошли богослужебные обряды, на этом месте собирались первые христиане и сюда возвратились апостолы после вознесения Господа на небо; освятил этот древнейший храм сошедший на присутствующих «огненными языками» Святой Дух, который просветил и благословил учеников Спасителя на проповедь разным народам.

Не случайно древнюю Сионскую базилику (в силу ее богатейшей легендарной основы) называли церковью Святой Марии, Святого Духа, апостола Иоанна и Святым Сионом. Древнерусские паломники, рассказывавшие о преданиях, имевших к ней отношение, нередко сами определяли ее как «мати церквей». Так в XIV столетии писал инок Зосима: «И ту стоит церковь Святой Сион, мати всем церквам...», – а в XVI в. – Василий Позняков и Трифон Коробейников: «...на той же горе церковь великая Святый Сион, мати церквам, Божие жилище»[65] Поэтому, утверждает А. Н. Веселовский, на вопрос, заданный в «Голубиной книге»: «И которая церковь церквам мати?», – ответ мог быть только такой: «Сионская, первая, апостольская, мать всем церквам» – одна, так как первая, главная и единственная на Сионе большая церковь. К тому же определение ее в стихе как «Богородичной» находит отклик в одном из наименований Сионской базилики название «церковь Святой Марии» утвердилось за ней в эпоху крестовых походов и выразилось в символических изображениях Сиона либо ска-

листой возвышенностью, на которой стоит дом с Богородицей и Младенцем, либо горой, на вершине которой в медальоне помещена икона Знамения Божьей Матери: «на медальон исходит сияние, в котором изображен Дух Святой в виде голубя...»[66]

Однако в данном случае вернее было бы согласиться с точкой зрения В. Н. Мочульского — знаменитый исследователь поэтического рассказа о «Голубиной книге» категорически отверг такую «символическую замену», поскольку близость стиха, повествующего об одной-единственной церкви, к «первоисточнику», то есть самому храму Воскресения Христова, была для него «слишком очевидна»[67] Вместе с тем следует признать, что смешение легенд, перенесение библейских и местных преданий с одного священного объекта на другой — весьма характерная черта народной поэзии, отрицать которую не приходится, сталкиваясь с подобными примерами. Если говорить об отражении проанализированного выше материала в «Слове о некоем старце», то можно сделать вывод, что вряд ли его создатель имел в виду Сионскую базилику, названную «Святая Святых», на это в тексте ничто не указывает, даже если в отношении «Голубиной книги» рассуждения А. Н. Веселовского верны.

Итог всего проанализированного выше — уверенность в том, что несмотря на имеющиеся и, без сомнения, использованные данные источников (духовных стихов о Егории Храбром и «Голубиной книге») в «Слове о некоем старце» книжник писал о церкви Воскресения Христова, упомянув при этом название бывшего Соломонова храма. Совмещение воедино двух иерусалимских церквей произошло по причине наложения и смешения легенд, стоящих за каждой из этих значимых святынь. Повлияла на это воля создателя текста, который на примере данных сакральных объектов соединил два представления — христианское и более древнее — о наиболее значимом, «первейшем» и «старейшем», месте Святого града, «святой святыне», почитаемой центром Иерусалима. Практически все упомянутые в одном фрагменте сказания и предания так или иначе связаны с храмовым комплексом Воскресения Христова и Гробом Господним.

Безусловно, большинство из них иллюстрирует основные события христианской истории и представляет интерес как

по содержанию и смысловой нагрузке каждого из них, так и по логике их расположения и связи друг с другом. К иерусалимскому храму относятся следующие легендарные рассказы или отсылки/намеки на библейские или апокрифические повествования.

Легенда о схождении Божественного огня в Пасху.	И в великий четвертокъ огнь у гроба Господня погашет на завтрине и в те поры молятца день и ноч, чтобы Господь дал огнь. И не будет огнь до 9 часу ночи. И к Воскресению Христову явитца у гроба Господня огнь и в те дни не сыщетца ни у кого ни в огниве огни, ни в кременю до 9-го часу ночи! (лл. 102–102 об.)
Вставка рассказа о явлении туч, сопровождающих схождение пасхального огня и появлении из тучи ангела, возмущающего воду в купели Силоамля, библейской легенды об изумленных стражах стражи.	Туча станет со въстока, а другая со западу, и ис тучь меж теми тучами придет аггелъ Господен с небеси невидимо бысть, то купел Силуяскую смутит, стражи нощныя и деньныя попадают (л. 102 об.)
Окончание легенды о схождении Божественного огня – зажигание огня от Святого Духа, вставка библейской легенды о женах-мироносицах и лампадах, поставленных у Гроба Господня.	От Духа Господня и огнь загоряетца у гроба Господня на паникадилѣ, что поставили жены мироносицы у гроба Господня 12 паникадил, и в те поры возрадуется вес миръ и патриярх (л. 102 об.)
Легендарный рассказ о стражах, стерегущих Силоамскую купель.	А стражи стрегут купели Силуямъския, чтобы жидове воды не украли ис купели Силямскпя (лл. 102 об. – 103)

Вставка рассказа об Иудиной могиле в селе Скудельничье.	А в Скуделничне селе бо Июда пропал, закрыта дира древяною доскою мраморною, печатана красными печатми. И с велика дни открываеца невидимою силою небесною до Вознесенева дни, и с Вознесеньева дни, крываетца, ино засыпают ладаном, по пуду на всякой день. А не засыпати дири, ино в селѣ в Скуделничном жити не мошно. А мертвых кладут за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны (л. 103)
Апокрифическая легенда о месте схождения Господа в Ад и о камне «склите».	А церковь Святая Святых, куде Господь сходил, ино закрыто доскою кипарисною, а верху камен склитъ, а не имет его желѣзо александрийское (лл. 103–103 об.)
Легенда о «зерцале», показывающем грехи человеческие.	И подле тоже есть зерцало, во что Господь смотрился, и всякой человекъ годом, что согрешит, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца (л 103 об.)

Уже первоначальные наблюдения над данным фрагментом текста позволяют сделать вывод, что к числу традиционных легенд, связанных с храмом Воскресения, относится лишь рассказ о схождении огня над Гробом Господним накануне Пасхи. Своеобразие остальных в том, что они или более привычны в связи с другими местами почитания и поклонения во Святой земле, или, известные по другим литературным (либо устным) источникам, раскрываются самым неожиданным образом. От некоторых из них при пересказе остались одни персонажи, сюжетное же действие подразумевается совершенно другое, отличное от канона. Яркий пример в последнем случае – новозаветное предание о встрече жен-мироносиц с ангелами, воз-

вестившими Воскресение Христово (Ин. 20: 12; Мк. 16: 5–6). Поскольку такой подход многое может сказать и о своеобразии памятника в целом, и о замысле автора, остановимся подробнее на легендарном материале, который создатель «Слова о некоем старце» отнес к главной иерусалимской святыне.

Рассказ о схождении Божественного огня накануне Пасхи, приписываемый автором текста церкви Святая Святых, всеми древнерусскими паломниками включался в повествование о храме Воскресения. Этот сюжет был весьма распространен в путевой литературе и составлял своего рода традиционный, соответствующий канону, эпизод в описании путешествия по Палестине. Как правило, он являлся кульминационным моментом в рассказе паломника о посещении Гроба Господня, поскольку пребывание у «господнего ложа» путешествующих по сакральным местам христианского Востока хронологически приурочивалось ко дню Святой Пасхи. Каждый «поклонник» в это время стремился увидеть своими глазами схождение на Гроб Божественного огня, зажигающего свечи, «прикоснуться» к чуду, являющему силу и волю Божью из года в год, из столетия в столетие, стать его непосредственным свидетелем.

Это сказание имеется и в «Слове», причем достаточно явно проявляют себя источники, которыми мог воспользоваться его составитель. Прежде всего отмечается близость с «Хождением» Арсения Солунского или, что также не исключено, с одним древним преданием, которое легло в основу обоих текстов: прозрачны также параллели с «паломником» игумена Даниила; но в большей мере используется в данном случае текст Нового Завета. Поясним данные предположения. Начало этого легендарного рассказа характеризует явное сходство со словами Солунского:

«Слово о некоем старце»	*«Путешествие Арсения Солунского»*
«И в великий четвертокъ огнь у гроба Господня погашен на завтрине и в те поры молятца день и ноч, чтобы Господь дал огнь, и не будет огнь до 9 часу ночи... От Духа Господня	«И в великий четверток изгасают те свещи, и не будет огня во всем Иерусалиме в четверток и пяток, а в субботу великую на ночь, в 9 час, сходит молния в гроб Господень, и зажгутся

и огнь загоряетца у гроба Господня... и в те поры возрадуется вес миръ и патриярх» (л. 102–102 об.)	свещи, и те 3 свещи. И видев Патриарх знамение Христово, входит во гроб с двема диаконы, и зажгут свещу, и начнут «Христос воскресе», и потом дают огнь из гроба Господня всему народу»[68]

Как можно судить по текстам, многое в этом обряде повторяет библейское повествование о Распятии Сына Божьего, которое состоялось накануне еврейской пасхи, в пятницу, и грядущем Его Воскресении, свершившемся через три дня. Евангелисты, описывая и толкуя смерть Иисуса Христа, нередко использовали символические элементы апокрифической литературы. Так, рассказывая о Распятии Иисуса в шестом часу, они говорят о том, что на землю спустилась тьма – предвестница конца света, наступления Страшного Суда в апокалиптических картинах. По Библии тьма пребывала на земле до девятого часа, когда умер Христос, чья смерть искупает все грехи человечества и спасает мир от его конечной гибели. Точно так же в рассказах древних паломников (в данном случае Арсения Солунского и в «Слове») повторяются символические, близкие евангельским, подробности обряда схождения Божественного огня на Гробницу Божьего Сына: чудо свершается накануне Пасхи, «в великий четверток», «огнь» в церкви отсутствует «до 9 часу» и т. п.

Также автор «Слова» в этой легенде говорит о зажигании огня от Святого Духа, символами которого, согласно христианскому восприятию, были и голубь, и молния, и солнце, и «огненные языки» То есть вновь, подобно Арсению, он пользуется сказанием, истинность которого игумен Даниил опровергал уже в XII в., а вслед за ним в XIV столетии эти сомнения в «вещественности» столь нематериального события повторил старец Зосима: «Мнози бо странници неправо глаголють о схожении свѣта святаго; инъ бо глаголеють: молнии сходить с небесе, тако вжигаются кандила над Гробом Господнимь. И то есть лжа и неправда: ничтоже бо есть не видѣти тогда, ни голубя, ни молнии. Но тако, невидимо сходит с небеси и благодатию Божиею и вжигает кандила в Гробѣ Господни»; «...зажигаются же ся не-

видимо, зане же инии глаголють, яко молния сверкаеть, инии же глаголють, яко громъ грянетъ, а ини глаголють, яко голубь во устехь своих огнь носять. А все то есть лжа и не истинна»[69] Однако и в XVI в. подобные представления отразились в легендах «Хождений» Василия Познякова и во многом следовавшего за ним Трифона Коробейникова: и узрѣша вси людие благодать Божию, сшедшу съ небеси на гробъ Господень во огненне образѣ, и огню, ходяшу по гробу Господню, по дскѣ мраморной всякими цветами, аки молния съ небеси»[70] В отличие от процитированных паломнических текстов «Слово» напрямую указывает на пасхальное появление огня в храме от Святого Духа без использования образов-символов.

Христианская традиция «овеществления» третьего лица Троицы весьма древняя. Действительно, чаще всего его зримый облик представал в виде голубя, в этом образе он явился над водами Иордана во времена Крещения Христа (Мф. 3: 16; Мк. 1: 10, Лк. 3: 22). Однако путевые описания древнерусских книжников скорее отражают ветхозаветные повествования, согласно которым за сошествием Святого Духа на 70 старейшин последовал сильный «ветер от Господа» (Числ. 11), либо новозаветные, где «сошествие Духа Святого» на апостолов сопровождается шумом с неба, «как бы от несущегося сильного ветра» и неким подобием языков огня (Деян. 2: 1—4). Именно после этих событий и благодаря пришествию Иисуса Христа, его крестной смерти и предстательству за верующих Святой Дух был «дан» людям во всей полноте и с тех пор пребывал в нерасторжимом соединении с церковью, делая действенными ее таинства и правильным ее учение и наставления верующих «на всякую истину» (Ин. 16: 13).

Рассказ о схождении Божественного огня в «Слове» дополняют три вставные легенды. В одной из них вновь намечается параллель с памятниками древнерусской путевой литературы. Так, описание «тьмы» в «четверток», когда «не сыщетца ни у кого ни в огниве огни, ни в кременю до 9-го часу ночи», сопровождается появлением не совсем привычного для паломнического повествования образа двух туч, одна из которых встала «со въстока», а другая — «со западу». Об этом же сообщает «Хождение» Даниила, только туча, согласно его версии, одна:

«И яко бысть 9-му часу минувшую и начаша пѣти пѣснь проходную “Господеви поим” тогда внезаапну прииде туча мала с востока лиць и ста над верхом непокрытым тоа церкве, и дождь малъ над Гробом святым, и смочи ны добрѣстоящих на Гробѣ» Безусловная «странность» изложения в «Слове» о «святом свете» — неожиданное возникновение из описанных выше туч «аггела Господня, с небеси невидимо бысть». Скорее это событие напоминает явление «евангельского» ангела, последовавшее за Воскресением Христа и его исчезновением из гробницы. «И вот, сделалось великое землетрясение, ибо ангел Господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был, как молния, и одежда его бела, как снег; устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали, как мертвые» (Мф. 28: 2–4).

То есть автор текста вновь обращается к Библии, его повествование основывается на ее легендах о Распятии, земной смерти и последовавшем Воскресении Иисуса (а все это случилось, согласно восточным преданиям, на месте выстроенного впоследствии храма Гроба Господня), и именно они стали причиной появления в «Слове» столь необычных для данного сюжета образов. Еще больше на связь сочинения с процитированным евангельским эпизодом указывает вторая вставка об изумленных стражах: «стражи нощныя и деньныя попадают» точно так же были поражены «стерегущие» гроб Иисуса, пришедшие «в трепет» и ставшие «как мертвые» по исчезновении тела Сына Божьего. Правда, стражи, «нощныя и деньныя», «Слова о некоем старце» пришли в изумление и «устрашились» при виде ангела, возмущающего воду в «Силуямском» источнике, а не того, что возвещал Воскресение Христово в преддверии пустой гробницы.

Ненужную, на первый взгляд, в данном повествовании фразу об ангеле, который «купел Силуямскую смутит», также можно считать заимствованной из Евангелия. Казалось бы, у автора «Слова» нет никакой определенной цели, оправдывающей появление легенды, связанной с иерусалимскими купелями. К тому же эта вставка в рассказе о схождении на Гроб Божественного огня вновь вносит в текст некоторую «несообразность», по-

скольку по Евангелию ангел Господень возмущал воду не в купели Силоам, а Вифезда (она же – Овчая – по месту омовения жертвенных животных, приготовленных для заклания в иерусалимских храмах): «Есть же в Иерусалиме у Овечьих ворот купальня, называемая по-еврейски Вифезда... Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим болезнью» (Ин. 5: 2–4)[72]. Смешение водных источников, вероятно, произошло потому, что оба: и Вифезда, и Силоам – обладали целительными свойствами: «И приходят многие люди всякими недуги одержимы различными и погружаются в той купели и здрави бывают». Так, с последним водоемом связано чудо исцеления Христом слепца (Ин. 9: 7, 11). К тому же нередко путаница двух купелей возникает по причине того, что знаменитый «пруд Силоам» был связан тоннелем с источником Гион («Геон», «Гихон, по-еврейски «вырывающееся клокотание»), который ныне чаще называется «источником Девы Марии»[73]

Рассказ о схождении Божественного огня завершается вставной ссылкой на жен-мироносиц, которые поставили «у Гроба Господня 12 паникадил», и на евангельскую легенду, с ними связанную: «По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу... И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик. И войдя во гроб, увидели юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись» (Мк. 16: 1–5). Предание о лампадах настолько древнее, что оно было известно и Арсению Солунскому, именно из его «Хождения» автор «Слова» мог заимствовать свое описание: «Во гробе Господне суть три свещи горят, что Мироносицы поставили»[74]. Его источником вновь можно считать Священное Писание (несмотря на то, что Евангелия по-разному передают данный эпизод) и вызванные им местные предания.

Интересно то, что с именем мироносиц связано чудо появления ангела и обретения на этом месте камня, на котором тот предстал женам с вестью о Воскресении Господа. Камень с давних пор помещался в ротонде храма Воскресения, в пред-

дверии Святого Гроба, и почитался как святыня еще со времен Даниила, о чем у него имеется запись: «И пред дверми пещерными предлежить камень, треи стопъ владе от дверець тѣх пещерных: на том камени аггелъ, сѣдя, явися женамъ и благовѣсти има въскресение Христово»[75]. Согласно библейской легенде, этим камнем был завален вход в погребальную пещеру Христа, но ангел отвалил его после Воскресения Божьего Сына и, сидя на нем, возвестил женам-мироносицам о произошедшем чуде (Мф. 28: 2–6).

Сразу же после описания схождения Божественного огня на Гроб Господень «Слово» еще раз возвращается к Силоамской купели и сообщает своеобразное предание об охранении ее вод от евреев: «А стражи стерегут купели Силуямъския, чтобы жидове воды не украли ис купели Силуямския». Купель эта находится в Кедронской долине, к югу от Иерусалима, у подножия Сиона – она издревле пользовалась поклонением и христиан, и евреев, и мусульман-арабов, которые почитали ее как один из двух райских источников. Как уже было сказано, об ее целебных свойствах говорилось в Евангелии, этот рассказ в разных вариациях не раз повторялся и в паломнических описаниях древнерусских книжников, сохранившись до позднейшего времени. Тем не менее, упоминание купели Силоам, дважды звучащее в тексте, кажется не вполне уместным в описании храма Воскресения Христова. Чтобы данная связь была наиболее ощутимой, вновь следует сослаться на библейское повествование, в частности, в этом отрывке можно увидеть отражение евангельских слов об охранении стражами синедриона тела Христова, «чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых» (Мф. 27: 62, 64, 66).

С другой стороны, эта фраза может содержать указание на реальность. Из ветхозаветного предания известно, что из Силоамского источника, расположенного недалеко от церкви Святая Святых, брали воду для торжественных храмовых возлияний на жертвенник во время иудейского праздника кущей. Это совершалось в память о чудесном изведении воды из скалы во время странствования евреев по пустыне (Ин. 7: 2, 37, 39; Ис. 12: 3). Поэтому вода в этом водоеме считалась не только целебной, но и священной, и была предметом торговли:

«Жаждущие! Идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте...» (Ис. 55: 1). До сих пор местные жители охраняют купель и продают воду иерусалимцам; не исключено, что этот факт, связанный с одним из сакральных мест Святого города, в качестве локального предания стал известен и автору «Слова».

Рассказ о схождении Божественного огня и вставные легенды, так или иначе с ним соприкасающиеся, собраны автором данного текста воедино неслучайно. На первый взгляд, здесь отсутствует логика и нет никакой «топографической» последовательности (так, в описание Гроба Господня и храма Воскресения Христова книжнику показалось уместным включить легенды о купели Силоам, которую он спутал с Вифездой). Связующим звеном в данном случае могут быть уже не раз упоминавшиеся евангельские легенды, в основном имеющие отношение к событиям из жизни Христа: Распятию, крестной смерти, исчезновению из гробницы, появлению ангела, возвещающего Его скорое пришествие женам-мироносицам и Воскресению. Все они составные легендарной истории храма Воскресения, именно с их помощью создается его сакральный образ.

Если смотреть на описание иерусалимской церкви под этим углом зрения, то логика в повествовании обнаружится явная. Начав рассказ о сошествии Божественного огня на Гроб Господень накануне Воскресения Христова в церкви, названной в честь этого праздника, автор в описание тьмы, предшествующей схождению огня, вставляет эпизод появления туч и ангела, о котором ему, безусловно, напомнил евангельский рассказ о Воскресении Сына Божьего. От этого фрагмента он с полуслова переходит к другому новозаветному рассказу — о возмущении воды в купели Вифезда (вероятно, потому, что там и здесь является ангел), которую он, возможно под воздействием последующего рассказа о стражах, назвал «Силуямской». Воспоминания автора о Воскресении Иисуса продолжает указание на изумленных и напуганных стражников (евангельские параллели в данном случае также прозрачны), а завершает рассказ о женах-мироносицах, поставивших паникадила у пещерной гробницы, упоминание о которых появилось в связи с ангелом. Обращение к нему является заключительным в описании того,

как в праздник Пасхи «от Духа Господня и огнь загоряетца у Гроба Господня на паникадилѣ». Не нарушает стройности изложения и следующий далее эпизод о стерегущих Силоам стражах, который, вероятно, вновь возник под влиянием евангельской истории. Желая исключить из текста какую-либо «нелогичность», Х. М. Лопарев сделал своеобразное предположение. С его точки зрения, все указывает на то, что под названием «Силоам» подразумевается не источник, а камень пред дверью Гроба, отваленный ангелом при Воскресении Христа, – тот самый камень, что уже не раз упоминался в связи с упоминавшимися библейскими сказаниями[76]. Таким образом, весь рассказ «Слова» о схождении огня на Гроб Господень вместе с легендарными указаниями на Силоамскую купель следует относить к храму Воскресения Христа (а не к церкви Святая Святых), он практически полностью подчиняется евангельским описаниям, имеющим к нему непосредственное отношение[77]

Эпизоды, рассказывающие или напоминающие о Распятии, крестной смерти и Воскресении Христа, видимо, побудили автора вспомнить и об Иуде Искариоте, ставшем виновником земной гибели Иисуса; ему посвящен следующий текстовый отрывок, представляющий собой еще одну вставку в рассказе о главной иерусалимской обители. Имя этого персонажа, об отмщении которому повествует не одна легенда, связано в «Слове о некоем старце» с местным преданием – на сей раз – об окрестностях древнейшей части Иерусалима: «А в Скуделниче селе бо Июда пропал». В этом фрагменте автор соединяет село Скудельничье с «легендарной» греховностью, которая происходит от находящейся здесь могилы Иуды – некой «диры», закрытой «древяною доскою мраморною», запечатанной «красными печатми»; ее отворение происходит «невидимою силою небесною» только «до Вознесенева дни, и с Вознесеньева дни закрываетца». «Скудельниче» – старинное название погоста (или кладбища), происходящее от евангельского сказания, по которому так называемая «земля горшечника» была куплена первосвященниками за 30 сребреников Иуды Искариота для погребения странников-иноземцев[78]. В «Слове» имеется описание того, как мертвых кладут вокруг Иудиной могилы, – не рядом, а «за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны»,

такое расположение захоронений подразумевало, что приходят сюда отовсюду, и с Востока, и с Запада.

Евангелие повествует о том, как Иуда, узнав об осуждении Христа судом синедриона и выдаче его на расправу Понтию Пилату, в раскаянии возвращает своим нанимателям деньги, полученные за предательство Учителя. Добытые «ценой крови» 30 сребряников создают проблему, они были выданы из храмовой кассы, но не могут быть возвращены обратно по причине лежащей на ней скверны, — так и была куплена на них Акелдама, «земли Крови» (Мф. 27: 3–8). Согласно Деяниям апостолов Иуда сам приобрел этот участок земли «неправедною мздою» и там повесился, тем самым определив его греховную, «нечистую» судьбу (Деян. 1: 18–19). В процитированном фрагменте «Слова» вновь отчетливо прослеживается связь с евангельским текстом. Легендарная основа сочинения вытеснила в данном случае историко-географический контекст; здесь нет топографических указаний на расположение «села» и на время его посещения паломником. Для автора «Слова» подобные факты были несущественны, наиболее важными оказались упомянутые им библейские и апокрифические мифы (или даже краткие символические ссылки на них).

С «анти-сакральностью» села Скудельничье связано и то, что по библейским преданиям и рассказам паломников здесь особо тяжелый, «отравленный» воздух, который, кажется, источает сама земля. В «Слове» об этом также говорится — Иудина «дира» не просто плотно закрыта, ее еще «засыпают ладаном, по пуду на всякой день: а не засыпати диры, ино в селѣ в Скуделничномъ жити не можно». Ладан в данном случае воспринимается как противодействие идущему снизу, из «диры», «смраду», а Иудина могила отчетливо ассоциируется со входом в преисподнюю, который ради защиты простых смертных плотно закрыт доскою (причем так и неясно, деревянной или мраморной — или для крепости совмещены оба материала), запечатан печатями и засыпан чудодейственным «ладаном». Не исключено, что автор «Слова» подобрал эти образы сознательно, поскольку совмещенные воедино они символизируют весьма важную мысль — для Иуды нет обратного пути из царства смерти и забвения.

О «единственном» иерусалимском храме в «Слове» также повествует предание о схождении Христа в ад, которое следует за описанием «Июдина гроба». Согласно ему, в церкви Святая Святых сохраняется место, «куде Господь сходил», знаменитое тем, что представляет собой отверстие в пропасть, из которой вышел Христос, посетивший преисподнюю. Впоследствии, как описывает автор, оно было закрыто кипарисной доской и заделано камнем «склитом», так что грешникам и служителям «иного» мира был отрезан всякий выход оттуда. Для книжника той поры представления о проникновении в ту часть «того» света, где пребывают души людей, испытывающих терзания за свои земные грехи, не являли собой нечто необычное. У всех славян, прежде всего южных и восточных, книжные (церковные) верования об аде зачастую смешивались с народными, сосуществовали одновременно с ними. Согласно им, область его нахождения чаще всего обретается под землей, что восходило к ветхозаветным понятиям («ров преисподний», «царство мрака», «страна тьмы и сени смертной»).

Это место казалось вполне «зримо-вещественным» и достижимым, но — только для воскресшего Сына Божьего, простым смертным было недоступно проникновение туда и возвращение обратно. Ад в христианских представлениях место вечного наказания отверженных ангелов и душ умерших грешников (Мф. 25: 41), для которых пребывание здесь не вечная жизнь в страдании, а муки непреходящей смерти, представляющие собой лишь «тень» тех мучений, что наступят после Страшного Суда. Христос же умер и воскрес, чтобы стать господином над живыми и мертвыми (Рим. 14: 9) — на Страшном Суде Он будет судить людей по делам их (Откр. 20: 11—15), поскольку только у Него хранятся ключи к смерти и преисподней (Откр. 1: 18) и ее силы не могут одолеть Его церковь (Мф. 10: 18). Посещение Иисусом глубин ада состоялось после смерти на кресте и погребения, знаменуя торжество Господа над смертью и силами сатаны.

В христианской эсхатологии были весьма значимы представления о конце времен и суде вторично пришедшего Иисуса Христа над всеми когда-либо жившими людьми, воскресающими во плоти для этого суда и получающими сообразно своим делам

вечное блаженство в раю или вечное наказание в аду. Сюжеты, рожденные этими верованиями и так или иначе связанные с ними, зачастую упоминались древнерусскими авторами-паломниками применительно к святым землям – местам пребывания Господа в том или ином обличии. Не обошел их своим вниманием и автор «Слова о некоем старце». Как на место схождения Христа в ад он указывает на церковь Святая Святых, так же и дьякон Зосима говорил о «вратах ада» сразу же после описания Святая Святых и Сиона, что «мати всем церквам»: «...и привел царь Соломон воду из Сихиме, сииречь из Хамелисе, во церьковь Святая Святых и оттоль поидохъ ко адовым вратомъ и виде врата адовы»[79] Х. М. Лопарев, анализируя данный фрагмент, утверждал, что здесь речь идет о знаменитой скале Сахра в центре мечети Омара, бывшей церкви Святая Святых, в углу которой была высечена пещера, а в ней находился колодец, покрытый каменной доской и названный арабами «колодцем душ». Несмотря на то, что Сахра пример самого живого почитания мусульман, исследователь считал, что это именно то место, на которое указал автор «Слова», описывая бывший Соломонов храм и покрытую кипарисной доской и камнем «склитом» пещеру, куда сходил Господь[80]

Однако нужно иметь в виду, что скала и священная пещера в мечети Омара были устроены по образцу ротонды и купола над пещерой Святого Гроба в храме Воскресения Христова, аналогичную пропасть-«диру», в том числе недалеко от Господней «гробницы», «обнаруживали» и в этом культовом строении, на что также указывали некоторые древнерусские паломники. Арсений Солунский, Василий Гагара и другие рассказывали, что адская пропасть находилась в 1,5 саженях влево от Гроба Господня: «...с левую сторону гроба Господня есть пропасть велика, где сошел Христос во ад, стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христово отпадают печати... А пропасть от гроба есть Господня полторы сажени»; «Да въ томъ же храме въ левую страну щель есть, величиною какъ мощно человечѣской главѣ пройти, и въ той щили шумъ не велми великъ, аки осы шумять; и тою де щилью Господь нашъ Иисусъ Христосъ во адъ сходилъ на воскресение мертвыхъ: а глубина той щиле никому не вѣдомо: мнози было покушались на испытание тоя пропасти и

опускивали внизъ камень по веревке на едину тысящу саженей, а домиритца не могли; и называють тое щиль бездною»[81].

Подобные «расселины», места поклонения, действительно, имеются в пределах храма Воскресения[82]. Все имеющие сведения о них легендарного свойства, они были хорошо известны, следовательно «приписать» одному из них предание о сошествии Спасителя в ад, пересказанное в «Слове», не составляло особой сложности. Смешение легенд, большинство которых в данном случае носит эсхатологический характер, не является для текстов подобного рода чем-то необычным, нарушающим традицию. Поэтому указанная автором «Слова» «адова» пропасть с полным правом могла быть отнесена им и к церкви Святая Святых и Воскресения Христова, он мог иметь в виду «расселины», расположенные и при Гробе Господне, и в пределах горы Сахра, благо, к этому располагал богатый легендарный материал обоих храмов.

Если, анализируя предыдущие легенды, чаще всего приходилось обращаться к библейскому тексту, то предание о «камне склите», закрывающем то место, куда Господь «сходил», явно другого происхождения. Известно, что в древнерусских списках «Александрии» — переводного романа об Александре Македонском — встречаются формы «суинклит», «суиклит» и «соиклит»[83]. Не исключено, что слово «склит» и упоминание «железа александрийского», которое этот камень «не имет», указывают на заимствования из этого произведения. Оно включило в свой состав фрагменты, описывающие «нечистые народы», которых Александр Македонский запер между двумя горами и замазал это место «суинклитом»: «Языци же сии невернии от стран слышавше и убояшася и к северной стране побегоша. Александр же побиваше их до высоких великих гор, иже холми севернии зовутся, и ту место видев подобно, зазидати их повеле, яко да к тому во вселенную не изыдут... И в тот час оный две горы сступилися на 12 локоть близу не сстася. Александр же видев, прослави Бога, врата же медная великая сотвори, ту замаза суинклитом. Суинклит же есть таковаго естества, ни огнь его схватити может, ни железо... Сии же языци погании бяху и сих Александр и заклепи за великаго ради поганьства их»[84]. Этот отрывок далеко не случаен для данного текста, в нем неоднократ-

но говорится о времени Страшного Суда, о конечной гибели мира, о человеческой душе и теле после смерти. Не исключено, что эсхатологические мотивы переводного сочинения оказались хорошо знакомы и близки автору «Слова» и показались ему весьма уместными в рассказе о «дире» иерусалимского храма, которая вполне, с точки зрения его поэтической фантазии, могла быть заделана прочным «склитом» и скрывать вход в ад, которым проходил Господь.

Камень «сунклит» (а также подобная этому слову форма «асингит») обнаруживается и в сходной легенде апокрифического «Откровения» Мефодия Патарского, памятнике, возникшем в VII в. и пользовавшемся широчайшим распространением по всей Европе (на Руси он появляется не позднее начала XII в.). Это неудивительно, поскольку рассказ о «нечистых народах» из «Александрии» восходит именно к нему: «Александр же заковал железными воротами несомкнутое место и [потом] заделал [это место] суинклитом и когда хотят рассечь секирами своими ворота, то невозможно им сделать это. Или огнем захотят сжечь это, и тем нельзя будет [сделать]. Ибо то, что суинклитом заделано, то ни железо не берет, ни огонь не сожжет, но тотчас угаснет. В последние дни перед концом мира Гог и Магог выйдут на землю израильскую. Это цари языческие, которых закрыл царь Александр с северной стороны...»[85] Данный текст принадлежит к жанру предсказательной эсхатологической литературы, которая основывается на еврейской традиции ожидания Мессии и вечного царства. Те же самые легенды определяли для иудеев значимость Храмовой горы и находящейся на ее вершине церкви Святая Святых, название которой настойчиво упоминает автор «Слова» (о чем уже говорилось выше). Эсхатологические мотивы здесь проявляются в сюжете о Гоге и Магоге, олицетворении «нечистых» народов, появление которых знаменует конец света. Легенда о «восстании» Гога и Магога пред явлением в мир Антихриста («сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы») находит отражение в Апокалипсисе (Откр. 20: 7). Согласно апокрифу, подвластная Антихристу «нечистая» рать выступит в последние дни мира и будет уничтожена силою Господа.

Не случайна конкретизация места совершения этого пророчества в «Откровении» – совершится предсказанное в «растленном» и «оскорбленном» Иерусалиме, точнее, в Иосафатовой долине, находящейся вблизи Святого града, где должны быть собраны грешники для совершения над ними Страшного Суда. В «Слове» этот фрагмент соседствует с описанием «Июдина гроба» в селе Скудельничье, которое расположено в Гинномской (Гионской) долине, в южной части Кедронского потока. Именно Кедрон, как известно, в христианской, иудейской и мусульманской традиции отождествляется с библейской Иосафатовой долиной, символическим местом исполнения пророчеств последнего Судного дня. Можно предположить, что автору были хорошо известны все упоминаемые им «знаковые», наполненные библейской символикой, наименования, они вызывали в его памяти ряд ветхозаветных и новозаветных рассказов и приводили к появлению в тексте все новых и новых сюжетов, связанных цепочкой авторских воспоминаний друг с другом и с теми или иными географическими пунктами – сакральными местами Иерусалима и его окрестностей. В данном случае не имело значения, что их последовательность подчинялась не географическому принципу следования по реальному паломническому маршруту, а велению фантазии и «литературной» памяти создателя, которая оживляла и переносила на конкретные места поклонения фрагменты Священного Писания или какой иной переводной литературы: апокрифической или беллетристической – будь то «Александрия» или «Откровение» Мефодия Патарского[86].

Если и не все упоминаемые здесь тексты использовались автором «Слова», то наверняка сведения о камне «склит», его твердости и «вечной» надежности, были хорошо ему знакомы, как, впрочем, известна и символика камня, который и в народных, и в христианских представлениях всегда означал одно – твердость, прочность, долговечность, неподверженность изменениям (Иов. 19: 23–24; Иов. 41: 16; Зах. 12: 3; Мф. 7: 24–25; Мф. 16: 18; Еф. 2: 19–20). Кроме того, в «Слове» могли отразиться и представления из славянского эпоса, согласно которым древний обычай устанавливать надгробные камни объяснялся стремлением «связать» душу, «привязать» ее к могиле,

дать ей обиталище, чтобы она не блуждала по свету, а место под камнем напрямую связывалось с потусторонним миром, где пребывают грешные души умерших[87] Эсхатологическая тематика воедино связала этот образ надежности и нерушимости с описанием «диры», куда Господь сходил, посещая души грешников, подтверждая данные символические представления указанием на «железо александрийское» как залог нерушимости преграды, созданной между людьми, еще живущими на земле, и «иным» миром, где обретают души уже умерших.

Очевидны также параллели, связующие мини-сюжет о схождении Господа в ад с предыдущим рассказом о селе Скудельничье. Так, прочность «запоров» на Иудиной могиле может сравниться с надежностью и твердостью «доски кипарисной» и камня «склит» на месте схождения Господа в ад, почитаемом в иерусалимском храме. Отсылкой к этому же сюжету можно считать упоминание того, как с «велика дни», Великого Четверга накануне Пасхи, «невидимою силою небесною» Иудина «дира» открывается, а закрывается только «с Вознесеньева дни», на сороковой день после Воскресения. Именно в это время, согласно апокрифам, Господь нисходил в ад и разрешал грешников от страданий. Следы этих сказаний обнаруживаем в упоминании образа «диры» – «Июдин гроб» откроется, спадет с него доска с печатями и прекратятся, по-видимому, муки грешников, возможно, на время снимется проклятие и с Иуды. С Вознесения Господня доска с печатями снова будет возложена на «диру», а грешники вновь до следующей Пасхи продолжат влачить мученическое существование, и Иудин грех так и останется непрощенным. Параллели эти станут еще более прочными, если вспомнить, что нечто похожее об «адской» пропасти, месте схождения Иисуса в преисподнюю, говорил Арсений Солунский. По его описаниям она «стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христово отпадают печати» – эти слова он включил в рассказ о схождении огня на Гроб Господень накануне праздника Пасхи[88]. Подобное, правда, об иерусалимском храме в целом передавал в своем «Хождении» архимандрит Грефений: «за все годеще стоит всегда запечена и запечатана... отворяют же церковь, когда преидут поклоницы. Годищный же отвор в Лазареву субботу вечером»[89].

Весьма любопытно в «Слове» и сказание о «зерцале», находящемся «подле» адовой пропасти и показывающем грехи человеческие. Если обратиться к истокам этого фрагмента в тексте, то возможно опровергнуть мнение Х. М. Лопарева о его «неизвестном происхождении»[90] Повествование о зеркале, которое чудесно тем, что «всякой человек годомъ, что согрешить, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца», перекликается с аналогичной легендой в «Сказании об Индийском царстве», переводном произведении, имеющем оригинальную обработку и занимательное словесное оформление. Правда, в основной версии «Сказания» анализируемая легенда включает описание не одного «правдивого» зеркала, а двух. В одном из них человек видит свои грехи, а другое показывает на появившемся зеркальном отражении лица его дурные или добрые мысли о господине: «Есть у мене полата злата, в ней же зарцало праведное, стоит на четырех столпех златых. Кто зрит в зерцало, той видить своя грехи, яже сътворил от юности своея. Близ того и другое зерцало цкляно, аще мыслить зло на своего господаря, ино в зерцале том зримо лице его бледо, аки не живо. А кто мыслить добро осподаре своем, ино лице его в зерцале зримое, аки солнце» Этот рассказ прочитывается только во второй редакции «Сказания» – переводного греческого повествования об Индийском царстве, которое, по сути, представляло собой «Послание» мифического индийского царя-христианина Иоанна византийскому императору Мануилу (относится она, согласно точке зрения В. М. Истрина, к концу XIV или началу XV столетия)[92] Его не содержит сокращенный вариант первой редакции (или, как о ней говорил Г. М. Прохоров, «отрывок текста в его первой редакции»), вошедший посредством сербского перевода в XIII или в XIV в. в состав древнерусской Александрии Хронографической. Следовательно, на «Слово» повлияла именно вторая редакция, скорее всего, в ее поздних списках, возможно, появившихся в одно время со «Словом о некоем старце»; речь в данном случае идет не о текстологическом сближении фрагментов, а скорее о сходстве на образном уровне.

Кроме того, замечено, что, если более ранние списки «Сказания» чаще говорят о двух волшебных зеркалах, то ру-

кописи XVII–XVIII вв. нередко упоминают только об одном «зерцале»[94]. В отдельных списках, как, к примеру, в одной из рукописей XVIII в., указанной Н. Баталиным, встречаем зеркало, «великое хрустальное», соединившее в себе две «чудесные» ипостаси. Оно показывает человеку, всматривающемуся в магическую поверхность, не только его грехи или намерения, добрые либо дурные, но и дела других людей, а шире все то, что совершается на белом свете: «Кто придеть къ столпу и посмотрится въ зерцало, то видить вся своя дела злая и добрая отъ юности и до старости, и вся своя грехи видить, или у кого что въ доме делается, и все то видить въ зерцало» Возник этот вариант, вероятно, под влиянием современных ему литературных памятников и текстов устной народной культуры, в которых встречались столь распространенные образы сказочного эпоса, как «волшебное зеркальце», «волшебное блюдце», показывающие героям «белый свет».

Следует отметить, что близкая к этому версия легенды о «ясновидящем» «зерцале» обнаруживается в латинском оригинале «Послания» царя-пресвитера Иоанна. Появилось оно в Византии, а в XII в. в латинской обработке, в его осложненном, по сравнению с греческим текстом, варианте широко распространилось в Западной Европе. Использовался в данном случае достаточно известный «бродячий» сюжет (так, чудесными «зерцалами»-прорицателями обладали, по арабским преданиям, египетские цари – легенду о них находим, например, уже в восточном сказочном эпосе «Тысяча и одна ночь»). В латинском «Послании» образ чудесного зеркала представлен в следующей интерпретации: «На вершине самого высокого столба находится зерцало, обладающее такою силою, что смотрящие в него весьма отчетливо смогут видеть и знать все замыслы и вообще все, что делают в нашу пользу или против нас, как в соседних, так и в подвластных нам странах» Различия славянской и латинской редакций очевидны. Причины их – в использовании разных источников и многочисленных переделках обоих вариантов. Так, на «Послание» активно влияли широко бытовавшие в западной и восточной литературах средневековые легенды о существовании некоего «зерцала», способного обнаруживать

намерения отдельных людей и предвидеть замыслы целых народов.

Бытовали подобные предания об Александре Македонском, который велел поставить подобное «всевидящее» зеркало на маяке в египетской Александрии. Оно обеспечивало страну от внезапных нападений — глядя в него, можно было видеть морские острова и корабли, направлявшиеся к гавани, и даже все, что происходило на земле[97] Ту же легенду повторяет и путешественник XII в. Вениамин Тудельский, слышавший и пересказавший ее в описании своего странствия (1160–1173 гг.): «Здесь Александр воздвиг высокую башню, называемую Магдаа, а по-арабски Минар — Александрия, и на вершине ее устроил зеркало стеклянное, с тем, чтобы можно было видеть в этом зеркале издали, на расстоянии 50-дневного пути, все корабли, приходящие из Греции или с запада, к Александрии, с враждебными намерениями, и принять против них меры предосторожности»[98].

С течением времени подобные легендарные истории стали известны и на Руси, в том числе и из переводных сочинений. Так, о похожем сюжете византийских сказаний напоминал А. Н. Веселовский, обнаружив его в легендах, связанных именем Льва Премудрого. В греческой хронике Константина Манассии, излагавшей исторические события от сотворения мира до 1081 г. (на Русь она попала в XIV в.), рассказывается о том, как «многоученейший философ Лев, добролюбивый родитель царя Михаила, устроил необыкновенный орономический инструмент, с помощью которого царь, не выходя из своего дворца, мог ежечасно наблюдать, не затевается ли какая-нибудь новость у арабов или сирийцев» В XVI в. сюжет, связанный с «ясновидящим» зеркалом Льва Премудрого, переходит в Никоновскую летопись, а в XVII в. прочитывается в Хронографе Дорофея Монемвасийского, перевод которого был сделан с новогреческого Арсением Греком и справщиком Дионисием между 1655 и 1665 гг.: «Царство имяше едино зерцало великое и чудное, еже сотвори звѣздозаконным художеством Левъ премудрый, и тамо зряше весь миръ: цари, государи, воеводы, воинства, кони, оружия, грады, села, что хотяше и желаше видѣти во инъ миръ, ходяше и зряше в зерцалѣ...»[100]

Таким образом, и в древнерусскую словесность к XVII в. (то есть ко времени появления «Слова о некоем старце») проникают те легенды, на которых основывалось описание правдивого «зерцала» в латинской редакции «Сказания». Однако в большинстве списков переводного «Сказания» закрепилась другая разновидность этого «бродячего» сюжета – рассказ о «зерцале» (одном или двух, но в одной «ипостаси»), в котором любопытствующий человек обнаруживает не намерения других людей или народов, а свои собственные грехи и дела, добрые или дурные. Эта «способность» «зерцала» и стала существенной чертой легенды в «Сказании», внутренние видоизменения которого сделали его непохожим в очень многих случаях на западный первоисточник.

Нередко отмечается, что в поздних списках древнерусского повествования «об Индии богатой» внимание не случайно акцентируется на зеркале, показывающем некую «вину» человека – «всякому человеку на обличение к доброму и злому делу», причем мотив о грехах, ставших явными в зеркальном отражении, и наказания за них значительно расширяется за счет создания новых сюжетов. Случается, «зерцалу» приписываются судебные функции, оно начинает играть роль обличителя человеческих пороков. Например, в списке начала XVIII в. читается уже сюжетно развитый, подробный рассказ о том, как производится обличение виновного при помощи зерцала: «Аще кто помыслить лихо в грѣхъ, заутра станеть блѣдъ, аки мертво лице его, и комуждо судъ и дана кая улица судити и власть держати; они же приидуть по утрение ко зерцалу праведному ко обличению, и узрѣвши в зерцалѣ винных мужей, и повелятъ дворяниномъ свести всѣхъ винныхъ ко обличению, судии же, возрѣвше в судебныя книги, и предадуть винныхъ на муку, а иныхъ на смерть» (РГБ, собрание Румянцева, № 3146, лл. 218–221, нач. XVIII в.).

Скорее всего, подобные пересказы легенды появлялись под воздействием религиозных верований о грядущем Судном дне, согласно которым грехи людей по его приходе будут или обнаруживаться в «зерцале», или взвешиваться на весах, называемых мерилом. Н. Баталин не без оснований настаивал на активном влиянии образа «мерила праведного», изображение которого

было, к примеру, необходимой принадлежностью в иконописных подлинниках с картинами Страшного Суда. Нарицательное значение, приобретенное этим выражением в древнерусской письменности, привело к тому, что так стали называться сборники законоположений, «на основании которых можно было определить дурную или хорошую сторону человеческих поступков, определить то возмездие, которому должен подвергнуться человек за свои дела в здешней жизни»[101]. Действительно, в XIV–XVII вв. на Руси были хорошо известны сборники юридического содержания «Мерило Праведное», цель которых – наставить людей судить грехи и провинности так правильно и безошибочно, как бы они в действительности были взвешены или измерены с помощью весов или мерила.

Существенно, что для «Слова о некоем старце», создателя которого привлек такой сюжет и связанный с ним образ «зерцала» – «прорицателя» и «обличителя», эта легенда, прочитанная в контексте религиозных представлений, оказалась не чужда и прекрасно вписалась в общий эсхатологический контекст повествования. Отличие от «Сказания» отмечается и здесь – в тексте XVII в. речь идет скорее не о наказании, а о раскаянии человека в том дурном, что он совершил и что чудесным образом «материализовалось» при помощи правдивого зеркала («и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца»). Более того, представления о зеркале в его ипостаси «прорицателя» людских грехов не являлись чем-то непривычным для древнерусского человека того времени, поскольку в народной культуре оно всегда наделялось сверхчеловеческой силой, «уничтожая» расстояния, служило «отражению и удвоению действительности»[102]. Следовательно, по народным представлениям, было способно воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый (и даже потусторонний); в нем, безусловно, человеку можно было увидеть не только свои грехи, но и прошлое, настоящее и будущее. Зеркало было магическим предметом, в отражении которого человек способен рассмотреть свою душу.

Не случайно этому рассказу в «Слове» предшествовало указание на сюжет о схождении Господа в ад – зеркало, еще раз «напомнившее» о бренности и суетности человеческого существования, наполненного грехами, искупаемыми и непрощенными,

оказалось для автора наиболее подходящим и выразительным образом. Ощутима смысловая связь двух этих фрагментов на эсхатологическом уровне, поскольку, зеркало в его народной трактовке всегда было еще и «знаком» границы между земным и потусторонним мирами, его символический облик сравним с традиционным восприятием «того света» как зеркального по отношению к земному. К тому же данные представления в «Слове» пополняются упоминанием имени Господа – «зерцало, во что Господь смотрился». В этом просматривается отсылка к библейской символике, согласно которой человеческое сердце – это зеркало человеческой души (Притч. 27: 19). Сами люди имеют возможность стать «зерцалом» Бога – когда они стремятся познать Его и проникаются любовью к Нему, Его лицо открывается им: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3: 18). В силах человека увидеть не только то, что лежит на поверхности, но и познать глубину мира, открывающегося ему, он способен не просто «длить» свое существование на земле, но своей душой – «зерцалом» Господним – соизмерять содеянное им и каяться в том, что недостойно человеческой сути – Божьего подобия (Иак. 1: 23–24).

К этому стоит добавить, что мотив зеркала как своего рода «мерила праведного» (отмеченный в основном в поздних списках «Сказания») неожиданно появляется и в интерпретации этого образа в «Слове», поскольку возникает одна интересная, сходная с этими рассуждениями, параллель. В мусульманской мечети Омара, выстроенной на месте ветхозаветного святилища Соломона (о чем уже упоминалось выше), находится так называемое «праведное мерило» – огромные весы, с помощью которых согласно ветхозаветному преданию определялось достоинство жертв, приносимых на алтарь. Жертвенник находился здесь еще во времена Давида, которому, по одной из легенд, Бог послал весы и цепь из огня и света, а затем на этом месте был возведен Соломонов храм: «...поставлю суд мерилом и правду весами» (Ис. 28: 17–18). В память об этих событиях в скале была высечена большая пещера, от сводов которой спускалась огромная цепь с весами. Всякое приношение сначала возлагалось на

эти весы, и, если жертва была угодна Богу, весы поднимались, в противном случае — опускались.

В «Слове о некоем старце» возможно отметить символические аналогии между «зеркалом» и «мерилом», пребывание которого на Храмовой горе связывалось с иудейскими и мусульманскими преданиями о том, что в последний Судный день Христос и Магомет здесь будут судить людей по грехам их. Не исключено, что в восприятии создателя «Слова», знакомого с беллетристическими текстами своего времени, легендами и народными преданиями, произошло своеобразное наложение этих легенд, ветхозаветных и новозаветных, услышанных им о палестинских святилищах и прочитанных в описаниях неведомых земель «Сказания об Индийском царстве». А в их сплетении, как показывает использование одного из известных «бродячих» сюжетов, явно вновь прозвучали отголоски «судной» — эсхатологической — тематики.

Таким образом, анализируя «иерусалимские» легенды «Слова о некоем старце», можно сделать вывод о том, что данный текст лишен той «несообразности» и «нелогичности» повествования, в которой его обвиняли первые комментаторы. Следует признать, что его составитель вряд ли был паломником по святым местам, самолично лицезревшим достопримечательности православного Востока, скорее — он был начитан и хорошо знаком с библейской и апокрифической литературой, переводными беллетристическими произведениями и древнерусскими хождениями, духовной поэзией. Мы имеем дело не с точным и подробным воспроизведением реальности, а с умелым использованием известных автору устных и письменных источников. Вместе с тем именно легендарность и «историческая несообразность» «Слова» побудили в свое время еще Х. М. Лопарева категорично разрешить проблему его авторства в пользу анонимности: сомнительно, что Сергий, будучи создателем записок о своем путешествии по восточным землям, использовал бы лишь те легенды и предания, которые он слышал, и те тексты хождений, которые ему удалось прочитать. «...Не верится, чтобы человек, лично видевший Восток, мог сообщить почти одни только небылицы и несообразности, какие встречаются на каждом шагу», — заключил первый издатель

и комментатор этого сочинения[103]. Скорее всего, именно поэтому мы имеем дело не с предполагаемым «Хождением старца Сергия в Иерусалим и Египет», а с анонимным «Словом о некоем старце». Безапелляционный вывод Лопарева о том, что автор «Слова» неизвестен и его анонимность уже никогда не будет раскрыта, весьма неутешителен для современных исследователей. Он еще более неутешителен и оттого, что добавить к нему что-либо пока не представляется возможным. В ином случае мы могли бы вести речь о памятнике, предположительно, созданном в 1640 г. (по крайней мере, не ранее 70–80-х гг. XVI в. и не позднее 1640 г.) и атрибутированном как сочинение инока Черниговского Елецкого Богородицкого монастыря Сергия, а не об анонимном сочинении XVII столетия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Текст издан Х. М. Лопаревым в Сборнике Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 4–7. Далее в статье сочинение цитируется по рукописи (РНБ, собр. ОЛДП, № Q 234, перв. пол. XVII в., л. 100 об. – 104 об.); при цитировании текста допущены упрощения орфографии, титла раскрыты, выносные буквы внесены в строку, не предусматривается выделение выносных и пропущенных букв при их восстановлении, сохраняется написание «ѣ», «ъ», «ь», пунктуация современная.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце // Сборник Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 1–50; *Пыпин А.* История русской литературы. СПб., 1898. Т. II. С. 251–253; *Белоброва О. А.* Сергий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. СПб., 1998. Ч. 3. С. 338–339; *Seemann K.-D.* Die altrassische Wallfahrsliteratur Wilhelm Fink Verlag. München, 1976. С 334–336; Russian Travelers to the Christian East from the Twelth to the Twentieth Century. Slavica Publishers. Columbus. Ohio, 1984. P. 44–45.

[3] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце // Сборник Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 2.

[4] *Пыпин А.* История русской литературы... С. 251.

Белоброва О. А. Сергий... С. 339.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 4; *Пыпин А.* История русской литературы... С. 251.

Сыркy П. А. Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в. // Православный

палестинский сборник. СПб., 1890. Т. X, вып. 3. С. XXV; *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2, кн. 2. С. 1891.

[8] Русская историческая библиотека. СПб., 1875. Т. II. Стб. 642–646.

Антонович В. Б., Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа, с объяснениями. Киев, 1874. Т. I. С. 73.

[10] *Марков М.* О достопримечательностях Чернигова // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1847. № 1. С. 10.

[11] Перечислим наиболее известные из них: в 1482 г. в плен был взят киевский воевода Иван Ходкевич, в 1549 г. – семейство князя Вишневецкого, в 1581 г. – московский посол И. Девочкин с товарищами, в 1589 г. князь Збаражский; в 1556 г. подьячий Михаил Огарков отправился из Москвы на Восток, желая выкупить своего сына из турецкого плена; в 1577 г. царь Иван Васильевич заплатил 2 тысячи рублей за Василия Грязного, попавшего в крымский плен, в 1593 г. дьяк Трифон Коробейников и тот же Огарков видели в Константинопольской тюрьме, куда пришли ради раздачи милостыни, до 43 человек русских пленников (Хождение дьяка Трифона Коробейникова 1593 г. // Православный Палестинский сборник. 1889. В. XXVII. Т. 9. В. 3. С. 89).

[12] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1959. Кн. I, т. 1–2. С. 330, примеч. 397.

[13] Там же. Кн. XI. С. 290; Описание турецкой империи... С. VI.

[14] *Бережков М. Н.* Русские пленники и невольники в Крыму // Труды VI археологического съезда. Одесса, 1888. Т. II. С. 346.

[15] Так, в 1563 г. крымский хан «обязался собрать с крымских и ногайских татар полоняников 20000 человек и отослать к султану» (Акты, относящиеся к истории Южной и Западной Руси... Т. VI. С. 151).

[16] *Новосельский А. А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.; Л., 1948. С. 17–41.

[17] Лопарев, например, называл 1569, 1571, 1572, 1575, 1589 гг. как наиболее вероятные годы пленения Сергия, поскольку именно на них приходились наиболее «известные» набеги: *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 11.

[18] Историческое описание земли войска Донского. Новочеркасск, 1903. Т. I. С. 17. Примеч. 61.

[19] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен... Кн. III. С. 694.

[20] О том, что донские казаки – беглые «воры», которые не имеют никакого отношения к московскому правительству, заявляли в своих грамотах и Иван Грозный, и Федор Иванович, и Борис Годунов. Как правило, на упреки и жалобы и турецкого султана, и крымского хана царь Иван Васильевич отвечал: «...казаки живут на Дону не по моей воле; бывают в войне и мире с Азовом без моего ведома; они беглецы

из моего государства и собравшись для разбоев, неоднократно грабили и мою казну на Дону и на Волге, за что многие казнены были» (РГАДА. Ф. 123. Сношения России с Крымом. Кн. 14. Дела Крымские. № 14. Л. 338–340).

[21] Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 13. С. 272; Древняя Русская Летопись / Под ред. О. М. Бодянского // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 9. С. 447.

[22] Летописный сборник... С. 275; Львовская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1914. Т. 20, 2. С. 576–577; Лебедевская летопись // Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 29. С. 251.

[23] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1988. Т. VIII. Стб. 559.

[24] РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией. Оп. 1. Кн. Отправление из России в Царьград гонца Ивана Новосильцова. 1569–1590 гг. Л. 36–37; *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен... Кн. III. С. 694; Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки. М.; Л., 1954. С. 63.

Мамонов В. Ф. История казачества России: В 2 т. Екатеринбург; Челябинск, 1995. Т. 1. С. 127.

Середонин С. М. Наказ князю М. И. Воротынскому и роспись полкам 1572 года // Записки имп. Русского археологического общества. Т. 8, вып. 1–2. Новая сер. Труды отдела русской и славянской археологии. Кн. 1. СПб., 1896. С. 59.

Для русского государства значимость казачьей поддержки объясняется и тем, что к концу XVI в. в основном завершается объединение русских земель, размеры державы московских государей увеличиваются, южная граница продвигается до Дона и Терека, а в Диком поле строятся новые города, все это, в свою очередь, требует деятельной обороны, а также весьма активной наступательной тактики. Службы донских казаков так, например, были сформулированы в грамоте царя Михаила Федоровича от 1615 г.: «Вы нам, великому государю, служите, по шляхом разъезжаете и по перевозом лежите, и ясырей (пленных) отграмливаете, и в наши украинные городы приводите, душ по сту и по двесте, и струги и гребцов наймуете, а наших послов и посланников встречаете и провожаете в Царь-город и в Ногаи большие и в малые...» (*Прянишников И.* Материалы для истории войска Донского. Новочеркасск, 1864. С. 23).

[28] С. Ф. Платонов указал, что гибель Черкашенина относится к 1582 г. (*Платонов С. Ф.* Очерки по истории смуты... С. 629).

Голобуцкий В. А. Запорожское казачество. Киев, 1957. С. 94.

Piotrowski J. Dziennik, wyd A. Czuczynski. Krakow, 1894. С. 58

РГАДА. Ф 89. Сношения России с Турцией. Оп. 1. Кн. Отправление из России в Царьград гонца Ивана Новосильцова. 1569–1590 гг. Л. 37 об.–38, 50–50 об.; Ф. 123. Сношения России с Крымом. Кн. 14. Дела Крымские. № 14. Л. 269.

[32] *Антонович В. Б., Драгоманов М.* Исторические песни малорусского народа... С. 5–51; *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 251.

[33] *Ревякин П. И.* Сближения и следы. Основа. СПб., 1862, январь. С. 21–22.

[34] *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы. М., 1962. С. 20, 24.

Кирша Данилов. Древние Российские стихотворения. М., 1818. С. 374; *Максимович М.* Украинские народные песни. М., 1834. Т. I. С. 149; Русская историческая песня. Л., 1990. С. 73–74.

[36] *Мамонов В. Ф.* История казачества... С. 228.

РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией. Опись 1. Кн. 1. Приезды в Россию турецких послов, гонцов, купчин. 1512–1564 гг. Л. 386–391 об., 400 об. – 409 об.

[38] Летописный сборник... С. 291.

[9] Новгородская летопись. СПб., 1879. С. 90–91.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 52. Кстати, Василий Позняков по завершении путешествия составил его описание – так появился на свет памятник паломнической литературы, оставивший немалый след в древнерусской словесности, «Хождение по святым местам Востока купца Василия Познякова».

[41] Цитируется Пролог Синодального издания 1877 г. по Журналу Министерства народного просвещения. 1889. № IV.

[42] *Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока: В 3 т. М., 1997 Т. 3. С. 690.

[43] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 50.

[44] В статейном списке И. П. Новосильцева, который в 1570 г. был отправлен в Турцию для установления дипломатических отношений с султаном Селимом II, также упомянут некий цареградский купец «Маамет Чилибей», о его пребывании в Москве повествуется в двух фрагментах документа. В одном из них говорится о некоторых посольских функциях, которые «Маамет», как видно, исполнял при турецком султане, и о его встрече с Новосильцевым в 1570 г., другой отрывок списка упоминает о некоторых торговых недоразумениях, которые случились с Челебеем в бытность его в Москве (Путешествия русских послов XVI–XVII вв. С. 63; 94). Сохранились документальные свидетельства о приезде в Москву за «остальными пожитками» Магамеда Челебея, то есть товаром, оставленным им в 1564 г., его племянника Ази Бустана Челебея (РГАДА. Ф. 89. Сношения России с Турцией.

Опись 1. Кн. 2. Приезд в Россию турецких посланников и купчин. 1569–1590 гг. Л. 136 об.–147).

[45] Возможно, речь идет о Николаевском Успенском монастыре села Венево Тульской губернии, существовавшем уже в XIV в. и упраздненном как обитель в 70-е гг. XVIII столетия (*Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования в Российской империи: В 3 т. СПб., 1890. Т. 1. С. 196).

[46] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 3.

Древнерусские книжники, вслед за паломником XII в. игуменом Даниилом, называли «Святая Святых» мечеть Омара («Купол Скалы»), построенную в VII в. арабами-мусульманами на месте древнего храма Соломона, которая в XI столетии была превращена крестоносцами в христианскую обитель, но в XII в. вновь стала принадлежать «слугам Аллаха». Находится она на возвышении Храмовой горы (по Библии – горы Мориа), между храмом Воскресения и возвышенностями Елеона, протянувшимися к востоку от Иерусалима, за Кедронской (Иосафатовой) долиной.

[48] *Олесницкий А.* Святая Земля. Киев, 1875. Т. I. С. 117.

[49] В VII столетии храм был впервые разрушен и заново отстроен, в результате чего вместо одного собора появились четыре, после его очередного разорения и восстановления крестоносцами в XI в. все соборы были перестроены под общую крышу и переданы католическому духовенству. Православные христиане вернулись к святыне в XII столетии при египетском султане Салахаддине. С этого времени начинается деление храма между приверженцами разных исповеданий.

[50] Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. XII век. СПб., 2000. Т. 4. С. 44.

[51] Хождение игумена Даниила... С. 36, 44.

Хождение игумена Даниила... С. 36; Хождение Игнатия Смольнянина // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 4. вып. 3. С. 19.

[53] Хождение архимандрита Грефения в Святую землю // Русский филологический вестник. 1885. № 1. С. 7.

[54] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 4.

Киреевский П. В. Русские народные песни // Чтения в обществе истории и древностей российских. 1848. № 9. С. 151.

Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М., 1991. С. 38.

[57] *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. Вып. 6. Сергиев Посад, 1910. С. 359–361.

[58] *Топоров В. Н.* «Голубиная книга» и «К плоти»: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Т. I. С. 171.

Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 100.

[60] Хождение игумена Даниила... С. 38.

[61] Так, поставленный во времена великого царя и пророка (около 1017 г. до Рождества Христова) и известный по имени своего создателя храм просуществовал в своем первозданном виде до 586 г. (до Рождества Христова); разрушенный вавилонским царем Навуходоносором II, он был восстановлен возвратившимися из Вавилонского плена иудеями. Новое разорение постигло Соломоново создание во времена Иудейской войны (66–73 гг. от Рождества Христова) от руки римского императора Тита. Спустя 43 года на этом месте императором Андрианом был выстроен римский храм Юпитера, вновь разрушенный — на сей раз — Константином Великим в 363 г. Юлиан Отступник дал разрешение иудеям на его восстановление в первоначальном величии, но этого так и не случилось — открытый древний фундамент и первые положенные во строительство храма камни сбросило землетрясение. А с 638 г. началась «мусульманская» история бывшей Святая Святых, именно тогда храмовая площадь на горе Мориа довольно быстро была расчищена по указу арабского халифа Омара — первые войны мусульманских завоевателей были за место Соломонова храма (о дальнейшей истории этой ветхозаветной святыни уже говорилось выше).

Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха. С. 107

Бессонов П. Калики перехожие: Сб. стихов и исследование: В 2 т. 1861–1863. Т. I. № 81.

[64] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1891. Кн. III–V. С. 2.

[65] Хождение Зосимы // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 8, вып. 3. С. 20; Хождение Василия Познякова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 6, вып. 3. С. 48; Хождение Трифона Коробейникова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 9, вып. 27. С. 30.

Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 123, 196, 243.

Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха... С. 102.

[68] Путешествие Арсения Солунского // *Сахаров И.* Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. II, вып. 8. С. 75–76.

[69] Хождение игумена Даниила... С. 108.

Хождение Василия Познякова... С. 40; Хождение Трифона Коробейникова... С. 20.

[71] Хождение игумена Даниила... С. 112.

[72] На это предание ссылались и древнерусские паломники, например, Трифон Коробейников: «А близъ ихъ дому мѣсто, глаголемая Вифезда, пять притворов имуща, и купель съ водою, иже аггелъ Господень возмущаше воду..» См. Хождение Трифона Коробейникова... С. 28.

[73] Первоначальное наименование источника неслучайно, поскольку вода в нем периодически, как в гейзере, взлетает вверх, а затем на несколько часов успокаивается, что вполне реально объясняется многочисленными подземными водами и вулканическими условиями местности; это природное явление тем не менее породило местные предания и связывало их с уже известными евангельскими историями.

[74] Путешествие Арсения Солунского... С. 75.

[75] Хождение игумена Даниила... С. 36.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 37.

Вместе с тем на примере данного отрывка можно провести параллель между текстом «Слова о некоем старце» и апокрифом «Беседа трех святителей». Один из фрагментов этого весьма распространенного переводного памятника, состоящего из вопросов и ответов, изложенных от имени трех отцов церкви: Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, — звучит следующим образом: «В. р. ("Василий рече") Кто отвали камень от гроба Господня? Г. р. ("Григорий рече") Ангела Господня: (единому) ангелу имя Калоил, другому Азаил. Г. р. Отчего сотворено бысть миро? В. р. Егда искупи Саломия Господа, Мария купелию тою помаза брата своего Симона, лежащего в недузе 9 лет. Г. р. Где виде Саломия купель Господню? И. р. ("Иоанн рече") В горе разступися, и до сего дни во Иерусалиме приходя ангел поет и возмущает воду, тут же и свеща горит, християне видят, а жидове не видят». См.: Беседа трех святителей // Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелев-Безбородко. СПб., 1862. Т. III. С. 170. Если по порядку перечислить все упоминаемые в этом тексте легенды, то можно отметить явное сходство с аналогичными сказаниями и логикой их расположения в «Слове»: камень у Гроба Господня — явление ангела (двух ангелов, как следует по данному отрывку, заимствованному из Евангелия от Иоанна — Ин. 20: 12) — жена-мироносица с чудесным миром — исцеление недужного Господом целебной водой из купели — ангел, возмущающий воду в источнике, — иудеи, которым недоступно созерцание воды в купели. Подобные параллели стали возможны при непосредственном сопоставлении указанных сочинений, ранее мы намечали только их опосредованную связь, утверждая, что на «Слово» оказал влияние духовный стих «Голубиная книга», источником для которого, в свою очередь, была «Беседа трех святителей».

Реальное село Скудельничье находится на южном склоне Сионской горы (в районе Акелдама, «земли Крови», «поля Крови»), в Гинномской (Гионской) долине.

[79] Хождение Зосимы... С. 20.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 40–41.

[81] Путешествие Арсения Солунского... С. 75; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары // Православный Палестинский сборник. СПб., 1891. Т. 11, вып. 3. С. 56.

[82] Так, известна «историко-библейская» «дира», которая образовалась в Голгофе после землетрясения, случившегося во время предания Христа крестной смерти, и дошла до самого основания знаменитой скалы (Мф. 27: 51–52). Христиане в храме почитали еще одну «трещину», находящуюся у «пупа земного», определявшего здесь «середину мира». Она представляла собой накрытое камнем круглое отверстие в полу, размером «как мочно человеку пролезти». В прошлом это был открытый сход в подземную камеру иерусалимского храма, где хранилась святогробная казна и драгоценная утварь, по этому случаю данная «расселина» составляла своего рода тайну священнослужителей при Гробе Господнем, которые тщательно скрывали ее от посторонних глаз.

[83] Это весьма древнее предание о существовании «нечистых народов» и заключении их Александром Великим в горы вошло в состав латинской редакции «Сказания об Индийском царстве», также было использовано во второй редакции Хронографической Александрии, включенной в Еллинский и Римский летописец (см.: *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 186–187), и попало в Александрию Сербскую.

[84] Александрия // Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 130–132.

[85] Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 24–25.

[86] «Стекло», которое обладает такими же свойствами, как «склит» / «сунклит» (если замазать им вещь, то доступ к ней станет невозможен), встречаем и в других памятниках апокрифической литературы, например в «Сказании о Соломоне и Китоврасе». В этом сочинении прочным «стеклом» было замазано гнездо птицы «неготь», чтобы она на него, а не в гнездо, положила камень «шамир», обладающий чудодейственной силой и необходимый царю Соломону при строительстве храма. Точно так же медные ворота в «Александрии» были замазаны веществом «несмесимым», почему проникнуть в них не было возможности ни с помощью железа, ни с помощью огня, и точно так же Александр из «Откровения» Патарского заковал железными

воротами «несомкнутое место» и заделал его «суинклитом», чтобы не рассечь его «секирами» и не сжечь огнем.

[87] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 451.

[88] Путешествие Арсения Солунского... С. 75.

[9] Хождение архимандрита Грефения в Святую землю... С. 11.

Лопарев Х. М. Слово о некоем старце... С. 41.

[91] Имеется в виду список, который лег в основу большинства современных академических изданий (РНБ, Кирилло-Белозерское собрание, № 11–1088, лл. 198–204). См.: Библиотека литературы Древней Руси. XIII в. СПб., 2000. Т. 5. С. 396–401; Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 466–473, 612–613.

[92] Сказание об Индийском царстве // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 5. С. 400.

[93] *Истрин В. М.* Сказание об Индийском царстве Древности. Труды славянской комиссии Московского Императорского Археологического общества. М., 1895. Т. 1. С. 1.

[94] *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве // Филологические записки. 1875. Вып. 5. С. 111.

Цит. по: *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 111–112.

Латинская редакция «Сказания» дана в переводе Баталина, на нее он ссылался в своем издании. Цит. по: *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 112.

[97] *Веселовский А. Н.* Мелкие заметки к былинам Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1885, декабрь. С. 189.

[98] Три еврейских путешественника XI и XII столетий. Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский, р. Петахий Регенсбургский (еврейский текст с русским переводом). СПб., 1881. С. 138.

[99] *Веселовский А. Н.* Мелкие заметки к былинам... С. 188.

[100] Цит. по: *Яворский Ю. А.* Византийские сказания о Льве Премудром в русских списках XVII–XVIII вв. // Известия ОРЯС АН. 1909. Т. 14, кн. 2. С. 81–82

[101] *Баталин Н.* Сказание об Индейском царстве... С. 113.

[102] Славянские древности... Т. 2. С. 321.

[103] *Лопарев Х. М.* Слово о некоем старце... С. 2.